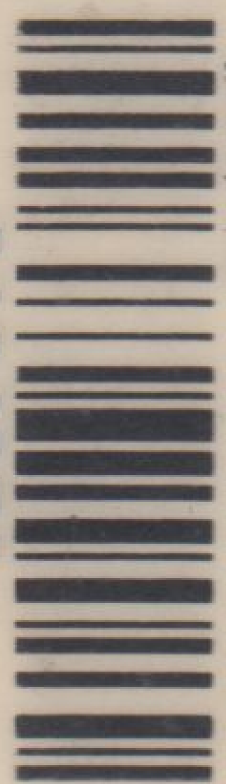
آثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى

تأليف

الدكتورة زينب محمود الخضيرى
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٩٣



الناشر
دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

آثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى

تأليف

الدكتورة زينب محمود الخضيري
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الناشر
دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

إهـــداء

« الى روح أبى ورائـــدى الـذى غرس فى الاخـلاص لحب الحكمـــة » ..

« المقـــــدمة »

لم يثر أى فيلسوف على مر تاريخ الفكر الفلسفى ما أثاره ابن رشد من دوى : فمـا أكثر ما مجد ابن رشـد بعـد وفاته ، وما أكثر ما هوجم، وكفر ابن رشـد رسميا فى حيـاته وبعـد مماته ، فى حيـاته من جانب علماء الـكلام المسلمين وبعـد وفاته من جانب الـكنيسة ورجالهـا • وكأنما كان على ابن رشـد ، حامل لواء العقلانيـة فى العصـور الوسطى ، أن يتحمل وحـده كل الهجوم الذى يثيره دائمـا هـذا الاتجاه فى أى عصر يضع العقيـدة الدينيـة فى المرتبـة الأولى ، ويجعل دور العقل فى خدمة تلك العقيـدة والدفاع عنها • ولم يكن ابن رشد ، فى حقيقـة الأمر كمـا بينـا ، ملحدا كما صـوره الـكثيرون ، بل كان فحسب صاحب عقلية تلتزم دائما بالمنطق وتطالب بحقهـا فى اخضـاع كل شيء ، باستثناء بعض العقائد الدينية ، لحكم العقل •

وكان فى استطاعة العصور الوسطى المسيحية أن تتجـاهله تماما ، لولا أنه كان أعظم شراح أرسطو ذلك الفيلسـوف الذى اقبلت عليه هـذه العصور اقبالا عظيما على يد مفكريها سواء كانوا علماء لاهوت أم فلاسفة• لقـد فعل ابن رشـد لأرسطو مالم يفعـله المؤلفون المسلمون الا للقرآن ، فبـدا فى معظم الأحيـان وكأنه يريد التفكير لحساب أرسطو أكثر مما يريد أن يفكر لحسابه ، مما جعل فلسفته تمثل عودة للأرسطية الأصلية ورد فعل ضد الفلسفة الأفلاطونية المحدثة •

وما زال ابن رشـد يحظى باهتمام عظيم الى اليوم سواء فى الشرق أو فى الغرب ، بل حظى خلال السنوات الأخيرة باهتمام يفوق ما حظى به أى فيلسوف مسلم آخر • كذلك درس تأثيره فى فلسفة العصـور الوسطى المسيحية واليهودية ابتـداء من منتصـف القـرن المـاضى على أيدى بعض المستشرقين كان فى مقـدمتهم رينـــان فى كتابه الشهير عن « ابن رشـد والرشدية » ، ومونك فى كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربيـة »

وعلى أثر هـذين العالمين بدأ كل مؤرخى فلسفة العصور الوسطى ـ وما تزال هـذه الفلسفة تحتـاج لجهد متواصل وهائل حتى تبرز كل حقـائقها وخبـاياها ـ يهتمون بابن رشـد وبأثره فى فلسفة العصور الوسطى وان لم يفردوا لهـذا الأثر دراسات قائمة بذاتهـا كما فعل رينـان . ولا يعنى هـذا أن رينـان قـد درس هـذا الموضوع الضخم بكل جوانبه ، بل اننا نرى أن رينان قد وضع فقط الخطوط العريضة لسلسلة هائلة من الدراسات . ولا ننكر أن هـذا العـالم قام بجهد رائع فى كتابه الرائد اذ قام على سبيل المثـال بمسح يكاد يكون شـاملا لجل المخطوطات المتعلقة بالموضـوع ولا يخفى علينـا ما تكبده من مشقة فى سـبيل تحقيق هـذا الغرض . قـدم لنـا رينـان لمحات عـديدة حول الموضـوع فـكانت هذه اللمحات سليمـة حينـا ، خاطئـة أحيـانا نتيجة لنـدرة المنشـور والمحقق من المخطوطـات فى هـذا المجـال وقت ذاك . ولعل من أبرز أخطاء رينـان فى رأينا اعتباره المـدرسة الفرنسيسكانية رشـدية النزعة واعتبـارها معقـلا من معـاقل الرشـدية اللاتينيـة فى القرن الثـالث عشر . وكنا نؤمن بهذه الفكرة ونحن ما نزال فى بداية بحثنـا الا أنه سرعان ما تبين لنـا ـ بعد أن قطعنا فيـه شـوطا ، وخاصـة بعـد أن درسـنا فلسفـة روجر بيكون وهو من ألمع الفرنسيسكان ، معتقـدين أنه قـد تأثربابن رشد ـ أن العكس هو الصحيح ، اذ كانت كل طائفـة الفرنسيسكان متأثرة بالاتجـاه الأفـلاطونى المحـدث وبالأوغسطينية مما جعلها تميل الى ابن سيناء أكثر من ميلها لابن رشد بل مما جعلهـا تحـارب الأرسطية الرشـدية . وأبرز رينـان أثر ابن رشد فى الفلسفة اليهودية وجعل لليهود الفضـل الأكبر فى حفظ التراث الرشدى وفى نقله الى أوروبا المسيحية . والحق أن اليهود تأثروا بابن رشد وان لم يكن هـذا بالصـورة الضخمة التى بدت فى كتاب رينـان . فلم يكن ابن ميمون مثلا ، وهو أعظم علمـاء الـكلام اليهود على الاطـلاق ، فيلسوفا حقيقيـا كما ذهب رينـان بل كان مجرد عالم كلام يسعى الى تفسير الدين تفسيرا عقليـا ، خدمة له ودفاعا عنه ، وهو فى هذا يختلف اختلافا جوهريا عن ابن رشـد الفيلسوف العقـلانى الجرىء الذى جعل رسالتـه تفسير الحقيقـة العقلية الفلسفية التى توصل اليهـا المعلم الأول . ويجدر بنـا هنـا توضيح أمر هام ألا وهو أن تمسك ابن رشد الشديد بالعقلانيـة لم يحل دون اهتمامه بالدين نظرا لعدة ظروف تاريخية ، فمن جهة كانت سيطرة علماء الـكلام والفقهاء على الحيـاة الفكرية والسياسية قـد بلغت الذروة ،

ومن جهة أخرى كان هجوم الغزالى على الفلسفة وعلى الفلاسفة مايزال ماثلا أمام الأذهان · من أجل هذا كله وضع ابن رشد ثلاثة مؤلفات توفيقية ـ هى « فصل المقال » ، و « مناهج الأدلة » ، و « تهافت التهافت » ـ حاول فيها التوفيق بين الفلسفة الأرسطية (وهى الحق العقلى فى نظره) وبين ما جاء فى الدين الاسلامى متأولا هذا الأخير فى حالة تعارضه مع ما جاءت به الفلسفة بما يحقق الوفاق بينهما · ونعود لحديثنا عن المفكرين اليهود الرشديين فنقول ان الوحيد بينهم الذى يحق له حمل لقب فيلسوف هو اسحاق البلاغ بل ولعله الرشدى الوحيد ، من بين رشديى العصور الوسطى سواء كانوا مسيحيين أم يهودا ، الذى التزم الى حد كبير جدا بالأرسطية فى تأويلها الرشدى · وبالرغم من أهميته تلك لم يذكره رينان ، ونرجح أن يكون سبب ذلك هو جهله به ، كما لم يشر اليه مونك ، الا اشارة سريعة تدل على معرفة سطحية للغاية · لم يتبين رينان اذن الحجم الطبيعى لأثر ابن رشد فى الفلسفة اليهودية ·

وتوالت على أثر دراسة رينان العديد من الدراسات المتخصصة عن الرشديين فجاءت على سبيل المثال دراسة ماندونيه الشهيرة عن « سيجردى برابانت والرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر » وسيجر هو أشهر رشديى القرن الثالث عشر وأخلصهم · ثم جاءت بعد ذلك بربع قرن تقريبا فى آخر الثلث الأول من هذا القرن دراسة فان ستينبرجن عن نفس الفيلسوف لتعدل بعض الأحكام عن هذا الفيلسوف ، ولتنشر مالم ينشره ماندونيه من مؤلفاته · وسمحت هذه الدراسة الثانية للدارسين بتكوين فكرة أكثر اكتمالا وأكثر دقة عن سيجر وعن تطوره الفلسفى ·

وبالرغم من أن هناك مئات الدراسات التى تتناول فلسفة كل من البرت الكبير وتوماس الأكوينى ، الا أن القليل جدا منها هو الذى يبرز تأثرها بالفلسفة الرشدية ، وان فعل فهو غالبا ما يفعل ذلك بلا موضوعية وبهدف التقليل من شأن هذا الأثر لا تقديره التقدير السليم · ونحن نلتمس لهؤلاء العذر فكل من البرت الكبير وتوماس الأكوينى من عمد الكنيسة الكاثوليكية وأى مساس لفكرهما من شأنه المساس بفكر هذه الكنيسة ذاته ·

وكان ابن ميمون هو أيضا موضوعا لتعديد من الدراسات وان ندرت تلك التى تتناول رشديته ولعل سبب ذلك هو قيمة ابن ميمون اللاهوتية العظمى التى تجعل الباحثين يتراجعون عن عقد المقارنات بينه وبين ابن رشد مما قد يمس هذه المكانة فى نظرهم ·

أما اسحاق البلاغ الرشدى الحقيقى فى رأينا فلم يحظ بالاهتمام الا أخيرا ، وذلك بفضل جهود جورج فاجدا وهو من أبرز المعاصرين المهتمين بتاريخ الفكر اليهودى الفلسفى · نشر فاجدا الكتاب الوحيد الذى حفظه لنا التاريخ من مؤلفات هذا الفيلسوف اليهودى الجرىء (وان ظل فى رأينا احتمال اكتشاف المزيد من المؤلفات فى المستقبل قائما) مع دراسة قصيرة عنه تحت اسم « اسحاق البلاغ رشديا يهوديا ومترجما ومحققا للغزالى) · وقد اعتمدنا اعتمادا كاملا على نصوص البلاغ المنشورة فى هذا الكتاب فى مقارنتنا بينه وبين ابن رشد فيما يتعلق بالنظريات الثلاث التى اخترناها مجالا للمقارنة · وربما تكون دراستنا هى الدراسة الأولى باللغة العربية عن هذا الفيلسوف اليهودى الذى يستحق فى رأينا لقب الرشدى على الحقيقة . وذلك لالتزامه بمعظم قضايا الفلسفة الرشدية ، وان اضطر فى حالات قليلة الى التراجع عن بعض جزئيات هذه الفلسفة ، اذا ما تعارضت صراحة مع العقيدة الموسوية ·

ولا تخلو حاليا أية دراسة فى فلسفة العصور الوسطى من تناول للرشدية اللاتينية كما لا تخلو معظم هذه الدراسات من تناول للرشدية اليهودية وان بقيت الحاجة فى رأينا الى تناول جديد شامل للرشدية المسيحية واليهودية · ورأينا أن تتناول دراستنا هذه بعض جوانب أثر ابن رشد على بعض الفلاسفة المسيحيين واليهود ، أى أن تكون دراسة تفصيلية لبعض النظريات الرشدية ولأثرها فى هؤلاء · اخترنا من فلسفة ابن رشد ثلاث مشاكل هى مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ، ومشكلة العالم ، ومشكلة النفس العاقلة ، لندرسها عند ابن رشد أولا ولندرس أثرها ثانية فى فلسفة العصور الوسطى · والحق أننا بدراستنا لهذه المشاكل الثلاث نكون قد درسنا جانبا كبيرا من فلسفة ابن رشد ، وهو ذات الجانب الذى كان له أعظم الأثر فيمن تأثروا بالرشدية ونكون بالتالى قد تناولنا جل أثر هذه الفلسفة فى الفلاسفة الذين وقع عليهم اختيارنا

ـدرس اثر ابن رشد فى فلسفتهم · ومن الجـدير بالذكر أن أهم ماحددنـ اختيـارنا للمشاكل الثـلاث المـذكورة انهـا كانت محور اهتمـام كافـة فلاسـفة المسيحية واليهودية المهتمين بابن رشد سـواء كانوا مؤيدين أم معارضين ·

ولقـد ركزنا فى هـذه الدراسة على الرشـدية اللاتينيـة فى القرن الثالث عشر فى باريس وحـدها دون غيرها من المـدن التى عرفت جامعاتها تلك الفلسفة · وسبب هـذا الاختيـار هو أن القرن الثالث عشر يمثل بحق ذروة ما وصل اليـه الفكر فى العصـور الوسطى المسيحية ، وأن باريس كانت فى ذلك الحين هى منارة هذا الفكر ، وما كان يحـدث فى جامعتها وبأوساطها العلمية كان ينعكس بالضرورة على كل المراكز الفكرية الأخرى فى أوروبا المسيحية ، وبالاضـافة الى هـذا فان القرن الثـالث عشر فى باريس يعـد أهم مرحلة فى تاريخ الرشـدية اللاتينيـة ، اذ يمثل دخول هذه الفلسفة لأوروبا وبلوغها الذروة ، كما أنه يمثل العصر الذى حـدثت فيـه ما يشبه الصـدمة للفكر المسيحى ، تلك الهزة التى ساهمت الى حد كبير فى خلق الفكر المسيحى الفلسفى المنفصل عن الفكر اللاهوتى ·

وحددت عـدة اعتبـارات اختيـارنا لهؤلاء الفـلاسفة المتأثرين بابـ رشد : فاخترنا القـديس ألبرت الـكبير لأنه أول من أراد استيعاب أرسطـ فى علم اللاهوت المسيحى ، وبالتـالى لابد وأنه تأثر بشارح أرسطو الأعظـ وهو بصـدد تحقيق هـذا الغرض · واخترنا القـديس توماس الأكوينى و « فلسفته » لا تنفصل فى رأينـا عن « فلسفة » ألبرت الـكبير فهى مكملـ لها حتى أنه يطلق على الفلسفتين معـا اسم « الفلسفة الألبرتو — توماوية لأن أثر ابن رشد فى فـكره ما يزال موضع خلاف بين الباحثين · وننتهـ هذه الفرصـة لنقول ان القـديس توماس لم يكن فيلسوفا (وان تعصـ البعض لهـذا الرأى) بل كان عالم لاهوت مخلصـا لدينـه ، رأى كنو الأرسطية يقـدمها له ابن رشد فأخذ منها ما يخدم دينـه ويفسره تفسير عقليـا وهاجم ما يتعـارض مع عقيـدته · وموقفـه هذا شـديد الشبـه بموقف ابن ميمون ، وكتابات القـديس توماس توحى بادراكه لهذا الشبه · حددت المسيحية حـدود فـكره اذ حددت له كل الحقـائق التى كان عليه أن يثبتهـا عقليـا بواسطة الفلسفة · وبالرغم من اختلاف طبيعة فكر فيلسوفـ

قرطبة ومتفلسف المسيحية الأعظم ، تسلل العديد من الحلول الفلسفية الرشدية للمشاكل المختلفة الى فكر الأكوينى كما سيتضح فى بحثنا هذا • ويفضل تأثير ابن رشد تجاوزت فلسفة الأكوينى ، كما يؤكد أحد علماء العصور الوسطى المسيحيين العظام — ونقصد به ماكسيم جورس فى كتابه « ذروة الفكر فى العصور الوسطى » — النمط الفكرى السائد وقت ذاك أى ذلك النمط المتمثل فى خلاصات الكسندر دى هالس والقديس بونافنتورا والقديس ألبرت وموسى بن ميمون مثلا ، فحقق بذلك اتجاها جريبيا ماديا أرسطيا رشديا •

وكان لابد بالطبع من دراسة من يعتبره الجميع الفيلسوف الرشدى الصميم ونقصد به سيجر دى برابانت ، وقد ركزنا فى تناولنا لأثر ابن رشد فى فلسفته على التطور الذى طرأ على هذه الفلسفة نتيجة لتصاعد الضغط الدينى الهائل فى عصره فحاولنا بيان ما اذا كان هذا التغير الفكرى تغيرا حقيقيا صادقا ، أم كان تغيرا ظاهريا دفعته اليه ظروف الحياة الفكرية التى سيطرت عليها الكنيسة دفعا •

واخترنا كل من موسى بن ميمون واسحاق البلاغ ممثلين للرشدية اليهودية ، فاخترنا الأول لأنه أعظم مفكرى اليهودية ولأن الحديث قد كثر عن رشديته فأردنا تقييمها تقييما دقيقا ، واخترنا الثانى لأنه الرشدى الحق فى العصور الوسطى على الاطلاق •

أما المنهج الذى اعتمدنا عليه فى هذا البحث فهو منهج المقارنة بين النصوص ، فالنصوص وحدها هى خير دليل على صحة الرأى فى اعتقادنا ، كما أن المقارنة هى الوسيلة الوحيدة التى تسمح بالتوصل لنتائج دقيقة فى مثل هذا النوع من الدراسات •

ولا يمكن لأحد أن ينكر اتفاق الأديان الثلاثة على الحقائق الأساسية: فالله واحد ، عليم بكل شىء ، ويشمل بعنايته الكون الذى خلقه من عدم ، والنفس الانسانية خالدة وثمة ثواب وعقاب فى الحياة الأخرى • أما أرسطو ، فمن المعروف أنه ذهب الى مجموعة أخرى من الحقائق تؤلف نسقا فلسفيا شامخا ، وان اختلفت مع هذه الحقائق الدينية الأساسية • ونتيجة لهذا الاختلاف بين الأديان الثلاثة من جهة ، والمذهب

الأرسطى من جهة أخرى ، كان على المشائين على اختلاف أديانهم التوفيق بين أرسطو وبين العقيدة ، فقدم ابن رشد للانسانية توفيقا عبقريا بين هذا البناء الفلسفى الشامخ وبين الدين الاسلامى ، هو توفيق يصلح فى رأينا للمسلمين كما يصلح للمسيحيين ولليهود على السواء لأن الأديان الثلاثة واحدة فى جوهرها · واذا كان رجال الكنيسة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر قد حاربوا هذا التوفيق بضراوة ، وحرموا كتب ابن رشد ، بل وذهبوا الى حد قتل من يتمسك بقضاياه فلم يكن ذلك الا تعصبا من جانبهم ، فالدين المسيحى لا يتعارض - فى رأينا - مع هذا التوفيق الفلسفى الذى يحترم حقائق الأديان الأساسية · ودليلنا على هذا أن رجال الكنيسة أقحموا بعض قضايا القديس توماس فى أحد التحريمات ليعودوا بعد ذلك بقليل فيجعلون فكر القديس الأكوينى هو فكر الكنيسة الرسمى · ومعنى هذا أنه من الممكن أن تتغير وتتبدل تأويلات رجال الدين لدينهم بتغير الأزمنة والظروف لتبقى حقائق الدين المنزل خالدة ثابتة لا تتغير ، وصالحة لأن تمثل الحق على مر العصور · وبمعنى آخر من الممكن أن تطرأ تغييرات على كل من علم الكلام الاسلامى واليهودى وعلم اللاهوت المسيحى - وقد حدث هذا بالفعل ! - على مر العصور وباختلاف الأحوال ، ولكن تبقى الأديان كما هى ثابتة خالدة · وقد أدرك ابن رشد هذا ، ولذا حارب علماء الكلام لأنهم عقبة فى سبيل الفهم الحقيقى للدين ، كما أدرك توماس الأكوينى نفس هذه الحقيقة فحارب علماء اللاهوت الأوغسطينيين التقليديين ليحرر العقل من سيطرتهم وليجعله قادرا على مزيد من الفهم العميق للدين فى بساطته وفى تعبيره عن الفطرة السليمة · وكما أن الأديان واحدة فى جوهرها ، كذلك الفكر الانسانى العقلانى واحد فى جوهره ولا يمكن أن يتأثر بدين بعينه أو بيئة بعينها كما لا يقف دين أو تقف حدود الأوطان عقبة فى سبيل تأثيره · وكان ابن رشد أحد أعلام هذا الاتجاه فامتد تأثيره الى الفكر فى العصور الوسطى اللاتينية سواء كان هذا الفكر فلسفيا خالصا أم كان لاهوتيا متفلسفا ، وبذا كان أحد رسل الفلسفة الاسلامية لما تلاها من فلسفات ، فالثقافات الانسانية (ومن أعظم جوانبها الفلسفة) تأخذ بعضها عن بعض كما يؤكد أستاذنا الدكتور ابراهيم مدكور · من أجل هذا كله عنينا بدراسة بعض جوانب تأثير ابن رشد فى بعض ما جاء بعده من فلسفات ، وان بقى هذا المجال فى انتظار المزيد من الدراسات · ولعله

أصبح من الجلى الآن لدارسى الفلسفة الاسلامية أن كثيرا من فلاسفتها ومن موضوعاتها قد قتل بحثا بحيث أصبحت أية دراسة جديدة فى هذا المجال تكرارا عقيما . وبينما هذا هو الحال بالنسبة لمجال الفلسفة الاسلامية اذا نظر اليها مقطوعة الصلة عن غيرها من الفلسفات ، نجد على العكس أن أثرها فى الفلسفة أو اللاهوت المسيحيين واليهوديين فى العصور الوسطى مجالا بكرا وفسيحا ينتظر جهود العلماء . وبدون دراسة هذا الأثر ستظل ثمة ثغرات عديدة فى تاريخ الفلسفة . وكل مانرجوه أن نكون قد ساهمنا — بدراستنا للرشدية فى العصور الوسطى — بقدر ولو ضئيل فى دراسة تأثير الفلسفة الاسلامية فى الفلسفات اللاحقة من جهة ، وفى دراسة الدور الذى لعبته فى تطور الفكر الفلسفى من جهة أخرى ، تلك الدراسة التى من شأنها ابراز قيمة الفلسفة الاسلامية على وجه التخصيص واستيعاب حركة تطور الفكر الاسلامى على وجه العموم .

أما بعد فقد كانت هذه الدراسة هى البحث الذى أعددته لنيل درجة الدكتوراة فى الفلسفة من كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وما كانت هذه الدراسة لتظهر لولا عون ومتابعة أستاذى الفيلسوف الدكتور يحيى هويدى الذى أشرف عليها . كما أن وفاء محب الفلسفة يقتضينى أن أتقدم بالشكر لأستاذى رائد الدراسات الفلسفية فى العالم العربى الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور الذى لا يكف لحظة عن بذل الجهود المخلصة والمستنيرة لتشجيع الدراسات الفلسفية ولاستمرارها ، والذى كان لى شرف اشتراكه فى مناقشة تلك الرسالة . كما أتقدم بالشكر للعالم وراهب الفكر الدكتور والأب جورج شحاته قنواتى الذى طالما أرشدنى بلا كلل لما احتجته من مراجع والذى يقدم كل عون لدارسى الفلسفة الذين سيستعينون بمكتبة معهد الآباء الدومينكان للدراسات الشرقية . وانى لأشكر له خاصة موضوعيته تجاه بحثى تلك الموضوعية التى لا يستطيع التمسك بها الا العلماء عشاق الحقيقة .

الهرم : فى فبراير ١٩٨١

الباب الأول

« تمهيد لدراسة الرشدية اللاتينية »

الفصــل الأول : حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة .

الفصل الثانى : الأرسطية والرشدية في أوروبا المسيحية .

الفصل الأول

« حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة »

رأينا أن نفرد فصلا فى هذا الباب التمهيدى لدراسة حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة الأمر الذى ساعدنا نحن شخصيا على تفهم تأثير ابن رشد فى كل منهم . وقد عنينا بصفة خاصة بالاجابة على بعض الأسئلة التى وضعناها نصب أعيننا مثل : متى تم هذا التأثير ، أو بعبارة أخرى فى أية مرحلة من مراحل حياتهم الفكرية ؟ ماهو حجم هذا التأثير وهو لب دراستنا ؟ ومن جهة أخرى فان هؤلاء الذين تناولتهم هذه الدراسة لم يكتب عنهم الا فيما ندر فى اللغة العربية بالرغم من أهميتهم الفلسفية فى رأينا . أما بالنسبة لابن رشد نفسه فقد كتب عن سيرته وعن مؤلفاته الكثير جدا ، ولهذا رأينا أن نشير اشارة عابرة لمعالم حياته ولمؤلفاته خاصة وأننا تعرضنا بالتفصيل فى داخل هذه الدراسة لأهم هذه المؤلفات والتى كان لها أكبر الأثر على فلاسفة أوروبا المسيحية ، وعلى فلاسفة اليهود فى العصور الوسطى ، وذلك كلما استدعى الأمر هذا .

أولا ـ حياة ومؤلفات ابن رشد :

(١) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، وكنايته أبو الوليد ، وقد اشتهر فى العصور الوسطى الأوروبية باسم Averroès . عاش ابن رشد فى القرن السادس الهجرى (أو الثانى عشر الميلادى) اذ ولد عام ٥٢٠ هـ (أو ١١٢٦ م) وتوفى فى أواخر عام ٥٩٥ هـ (أى ١١٩٨ م) عاش فى عهد دولتى المرابطين والموحدين . وينتمى فيلسوفنا لأسرة تعد من أعرق الأسر الأندلسية ، وكان جده هو أبا الوليد قاضى قرطبة وأحد كبار الفقهاء المالكيين كما شغل أبوه أيضا منصب قاضى قرطبة . درس ابن رشد فى قرطبة الفقه ، والطب ـ

وعلم الطبيعة ، والرياضيات ، والفلسفة بالطبع . ويذهب البعض الى انه اخذ عن ابن باجة فى الفلسفة وان رفض البعض الآخر هذا الرأى تماما . وابن طفيل هو الذى قدمه للخليفة الموحد ابى يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن الذى كان مستنيرا محبا للعلم وللفلسفة . ويروى عن ابن رشد انه قال : « استدعانى ابو بكر بن طفيل يوما فقال لى سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة ارسطو طاليس او عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض اغراضه ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب اغراضها بعد ان يفهمها فهما جيدا لقرب ماخذها على الناس فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وانى لأرجو أن نفى به لما أعلمه من جودة ذهنك ... قال ابو الوليد فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم ارسطو طاليس » (١) . ويوحى هذا النص بأن ابن رشد قد بدأ على اثر هذه المقابلة التى تمت فى عام ١١٦٩ (أو قبل ذلك بعام) عمله العظيم الذى خلده فى تاريخ الفلسفة ، ونعنى به تلخيص وشرح أو تفسير أرسطو . الا أن هناك من يؤكد أن ابن رشد قد شرع فى تلخيص مؤلفات ارسطو قبل ذلك التاريخ بزمن طويل ، وعلى وجه التحديد فى الخمسينات من القرن الثانى عشر الميلادى (٢) .

تولى ابن رشد على اثر هذه المقابلة الهامة ، منصب القضاء فى مدينة اشبيليه ، ثم عاد بعد قليل الى قرطبة عام ١١٧١ م (او ٥٦٧هـ) ليتولى منصب قاضى القضاة فيها . وعين بعد ذلك بعدة سنوات اى فى عام ١١٨٢ (٥٧٨ هـ) طبيبا خاصا للخليفة بالبلاط المراكشى . وتاتى نكبة ابن رشد او نكبة الفلسفة فى المغرب العربى عام ٥٩٥ هـ (او ١١٩٦/١١٩٧ م) لتنهى حياة هذا الفيلسوف الفكرية بل ولتقضى على الفلسفة ذاتها فى تلك البلاد . نفى السلطان ابو يوسف يعقوب

---

(١) محيى الدين المراكشى : المعجب فى تلخيص اخبار المغرب — الطبعة الاولى ، مكتبة محمود توفيق ، ١٩١٤ ، ص ١٧٣ .

(٢) Hourani (G) : The life and thought of Ibn Rushd, a series of four lectures delivered on February 15 and 28, March 4 and 11. 1957. School of Oriental Studies. The American University at Cairo, The 1st lecture p. 7.

المنصور ابن رشد فى اليسانة وهى على مقربة من قرطبة بعد أن أمر باحراق كتبه وكل كتب الفلسفة وبعد أن حظر الاشتغال بالفلسفة وبالعلوم عامة (٣) ٠

ويقدم لنا المؤرخون العديد من الأسباب لهذه المحنة ، فيذهب البعض الى أن « الشارح » تحدث بما لا يليق ومقام الملوك فى أحد الموضوعات فى شرحه لكتاب الحيوان ، بينما يؤكد البعض أن سببها هو أن ابن رشد تحدث عن كوكب الزهرة بما جرى العرف عليه عند اليونان اذ اعتبرها من الآلهة (٤) ٠ ويذهب الأنصارى الى أن أسباب هذه الغضبة هى أن ابن رشد كان صديقا لأبى يحيى والى قرطبة وأخى المنصور (مما أغضب المنصور لخلاف بينه وبين أخيه) ، وأن البعض كشفوا عن أصله اليهودى وكان المنصور يكره اليهود وينبذهم ، وانه كان يتشكك فى بعض ما جاء فى القرآن (٥) ٠ ويبدو لنا أن كل هذه الأسباب كانت هى الأسباب الظاهرة أما السبب الحقيقى الكامن وراء كل تلك الأسباب فهو هجوم ابن رشد الشديد على علماء الكلام ، مما دفعهم الى الانتقام منه ، ومكنهم من هذا سيطرتهم على الحياة الفكرية فى ذلك الحين بل وخوف السلطان نفسه منهم لما لهم من نفوذ وتأثير على الجماهير ٠ لم تطل حياة ابن رشد بعد تلك المحنة رغم أن السلطان أعاده الى مراكش ثانية بعد أن عفى عنه ، فتوفى فى ٩ صفر ٥٩٥ هـ (٦) (أو ١١٩٨ هـ) ودفن بقرطبقة ٠

---

(٣) د٠ ماجد فخرى : ابن رشد فى « دائرة معارف البستانى » ـ المجلد الثالث ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٩٣ ٠

(٤) المراكشي : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، ص ١٧٤ـ١٧٥ ٠

(٥) الأنصارى : ص ٤٣٩ ـ ٤٤٣ ، ٤٤٤ فى :

Renan : Averroès et l'averroïsme.

(٦) نفس المرجع السابق ، ص ٤٣٧ ٠

(ب) مؤلفـــــــاته :

تنوعت مؤلفات ابن رشد فمنها المؤلفات الفلسفية الخاصة ومنها ماهو تلخيص أو شرح لمؤلفات ارسطو وهو ما نطلق عليه نحن موسوعته الفلسفية، ومنها المصنفات الطبيـة ، ومنها المؤلفات الفقهية والأدبية واللغوية . أما مصنفاته الفلسفية الخاصـة التى تعبر عن موقفه الفلسفى الشخصى فهى « فصل المقـال فيما بين الحكمة والشريعـة من الاتصـال » و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » و « تهـافت التهـافت » و « ضميمة لمسألة العلم القـديم » و « مقـالة هل يتصـل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم » . وسـنتناول فحواها وأغراضها بالتفصيل كلما استدعى الأمر ذلك .

أما مؤلفاته الأرسطية فهى شروح كبرى أو تفسير وشروح وسطى ، وملخصات أو جوامع . أما الشروح الـكبرى فهى نمط التفسير الذى ابتكره ابن رشد وأخذته عنـه أوروبا اللاتينيـة كما سنرى ، وقـد وضعها ابن رشد فيما يذهب البعض فى العشرين سنة الأخيرة من حيـاته ومنها على سبيل المثـال « تفسير ما بعد الطبيعـة » (٧) . ويتنـاول ابن رشد فى التفسير أو الشرح الـكبير كل فقرة من فقرات أرسطو على حدة ليفسرها جزءا بعـد جزء . أما فى الشرح الأوسط فهو لا يذكر الا بداية الفقـرة الأرسطية ثم يفسرها خالطا بين تفسيره هو وبين كلام أرسطو . وقد وضع ابن رشد هذا النمط من الشروح ، فيما يرى د. حورانى الذى اهتم اهتماما خاصـا بالتـاريخ لمؤلفـات ابن رشد ، فى السبعينات والثمانينـات من القرن الثـانى عشر الميـلادى . أما فى الملخصات أو الجوامع ، ولم يبق من معظمها الا ترجمـاتها اللاتينيـة ، فهو يتكلم باسمه ، أى أنه قـد يضيف الى رأى أرسطو أو يحـذف منه مما يتيح له حرية كبيرة فى المعالجة . وتمثل هـذه الملخصات فى رأينـــا ، ومنهـا « تلخيص كتـاب النفس » و « تلخيص ما بعد الطبيعـة » ، رؤية ابن رشد لفلسفة أرسطو . وقـد الف ابن رشـد معظم هـــذه الملخصـات فى الخمسينـات والستينـات من القرن الثانى عشر (٨) .

---

(٧) Hourany : The life and thought of Ibn Rushd, 1st lecture p. 8 ; Renan : Averroès et l'averroïsme p. 60—61.

(٨) Hourany. Ibid p. 7 — 8.

ألف ابن رشد عددا هائلا من التصنيفات يفوق عددها المائة ، وقد عنى الكثيرون بحصرها وتصنيفها بدقة مما يغنينا عن القيام بنفس العمل (٩) ، مكتفين بما سنذكره من تحليل لبعضها كلما استدعى الأمر ذلك أثناء معالجتنا للقضايا الفلسفية المختلفة التى يعنى بها هذا البحث ٠

ويفرض علينا المنطق أن يكون ألبرت الكبير هو أول من نتناولهم بالدراسة ضمن الفلاسفة الرشديين لأنه أول من تأثر بالشارح فى الفلسفة المسيحية ، على أن نتبعه بتلميذه العظيم القديس توماس الأكوينى فيلسوف المسيحية الأعظم ، ولنعرض بعد هذا لسيجر دى برابانت خصمهما اللدود والذى عاصرهما ، ولنتناول أخيرا الفيلسوفين اليهوديين : موسى بن ميمون الذى عاصر ابن رشد ويقال انه تتلمذ عليه ، اذ أنه من مواليد قرطبة مثل ابن رشد ، واسحاق البلاغ أخلص تلاميذ ابن رشد فى رأينا والذى عاش فى أسبانيا المسيحية فى نهاية القرن الثالث عشر ٠

ثانيا : حياة ومؤلفات ألبرت الكبير Albert le Grand :

(أ)بالرغم من كل ما كتب عن ألبرت الكبير (ونفضل لقب الكبير على لقب الأكبر الذى يستخدمه المرحوم يوسف كرم ، لأنه الترجمة الدقيقة لكلمة magnus فى اللاتينية وهى الكلمة التى كانت تستخدم للدلالة على فيلسوفنا) وبالرغم من أن أعماله قد نشرت كاملة ، فان تاريخ حياته وبالذات تاريخ تأليف أعماله مازال يحتاج لمزيد من الدراسة ولمزيد من الاستكمال ٠

---

(٩) يمكن الرجوع لما جاء عند الأب د٠ جورج شحاته قنواتى : مؤلفات ابن رشد ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ ادارة الثقافة ـ مهرجان ابن رشد ١٩٧٨ ـ ص ٩٣ الى ٢٥٨ وص ٣٧٧ الى ٣٨٥ ـ والى ما جاء عند د٠ عاطف العراقى فى « النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد » ـ دار المعارف ـ مصر ١٩٦٨ ، ص ٣٢٨ الى ٣٣٢ والى ماذكره Wolfson فى :

"Revised Plan for the Publication of a Corpus commentariorum Averrois" in Aristotelem Speculum 1963.

ولد ألبرت دى لافنجن Albert de Lavingen والذى يطلق عليــه أحيــانا اســم ألبرت دى كولونيـــا Albert de Cologne فى باڤاريا فى ١٢٠٦ (أو فى بداية ١٢٠٧ كمــا يزعم فان ستينبرجن) ٠ وهــو ابن الــكونت دى بولستيد De Bollsdaedt ، وقــد درس فى بولونيــا وفى بادو وان لم تطل مدة هذه الدراسة التى بدأها وهو فى سن السادسة عشرة من عمره فى عام١٢٢٢ ٠ وفى بادو انضم لطائفة الدومنيكان عام ١٢٢٣ ٠ ودرس اللاهوت من عام ١٢٢٨ الى عام ١٢٤٠ فى العــديد من أديرة المانيا ٠ ثم ذهب الى باريس ، منارة فــكر أوروبا المسيحية ، عام ١٢٤٠ ليتــابع بهــا دراسة اللاهوت فى جامعتهــا ٠ واختتم تلك الدراسة عام ١٢٤٢ فأصبح عضــواً فى هيئــة التــدريس بكلية اللاهوت فى نفس العــام واستمر فى منصبه فى الفترة بين عام ١٢٤٢ وعام ١٢٤٨ (١٠) ٠ وكان يعتمد فى تدريسه على كتب أرسطو التى كانت ماتزال محرمة رسميا كما سنرى ذلك فى الفصــل التالى من هذا الباب ، فــكان اقــدامه على الاعتماد عليها فى تدريسه عملا شجاعا حقا اكسبه نجاحا عظيما وشهرة كبيرة (١١) ٠

ولقــد عاد الى كولونيــا بعــد ذلك عام ١٢٤٨ ليؤسس بهــا مركزا دراســيا عاما للدومنيكان Studium generale وقــد اســتغرق فى هــذه المهمة من عام ١٢٤٨ الى عام ١٢٥٤ ، ودرس فى كولونيــا فيما بين ١٢٥٧ و ١٢٦٠ ٠ أما الثمانية عشر عاما الأخيرة من حيــاته ، فقد كانت حافلة بالتــدريس ، وبالرحلات ، وبالمهام الدبلوماسية ، وبالأبحاث العلمية وبالتأليف ، وفيهــا شغل لمــدة عامين منصب أسقف Ratisbone فيما بين ١٢٦٠ و ١٢٦٢ ٠ وفى عام ١٢٧٧ وهو العــام الذى صــدر فيه التحريم الشهير ضــد بعض القضــايا الفلسفية الأرســطية والرشدية ، ذهب البرت الى باريس ليــدافع عن تلميــذه العظيم توماس الأكوينى وقد

---

(١٠) Van Steenberghen (F), : La philosophie au XIII siècle. Louvain-Paris. 1966 p. 159 — 160 ; et Duhem (P) : Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tome V Paris 1917 p. 412.

(١١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبيــة فى العصر الوســيط ، دار الــكاتب المصرى ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص ١٦١ ٠

أدرجت أفكاره ضمن القضايا المحرمة في هذا العام ، (وكان توماس قد توفي قبل أستاذه) ، ضاربا بذلك المثل لما ينبغي أن تكون عليه الأستاذية من حب واخلاص ومن دفاع عن فكر التلاميذ ! . وقد توفي البرت في كولونيا في ١٥ نوفمبر ١٢٨٠ (١٢) .

(ب) مؤلفـــاته :

قدم لنا البرت الكبير مؤلفات عديدة ومتنوعة وقد طبعت في ٣٨ جزءا في طبعة باريس (١٣) . وتشتمل مؤلفاته على شروحه على أعمال أرسطو ، وعلى شروحه لبعض الكتب المنسوبة خطأ الى أرسطو مثل « في النباتات » و كتاب العلل » ، وعلى مؤلفات خاصة ، وعلى شروح على أعمال ديونيسيوس وأخيرا على كتبه اللاهوتية .

أما مؤلفاته الفلسفية التي تتناول بالشرح كتب أرسطو فهي شرحه على الأورجانون ، وشرحه على كتب أرسطو الطبيعية مثل « السماع الطبيعي » و « السماء والعالم » و « في المكان الطبيعي » و « في الكون والفساد » و « في الآثار العلوية » و « في المعادن » و « في النفس » و « في الحس والمحسوس » و « في الذاكرة والتذكر » و « في النوم واليقظة » و « في الشباب والشيخوخة » و « في محركات الحيوانات » و « في الحياة والموت » و « في النبات » — وقد استبدل نباتات المانيا بالنباتات التي لم يكن يعرفها ؟ كما أضاف لهذا الكتاب ثلاث مقالات و « في الحيوانات » — وقد ضاعف البرت حجمه بأن وصف فيه عددا كبيرا من حيوان البلدان الشمالية لم يذكرها أرسطو ، وصحح فيه بعض أقوال أرسطو — و « في طبيعة وأصل النفس » . وبعد أن انتهى البرت من شرح موسوعة أرسطو الطبيعية انتقل الى شرح ميتافيزيقاه . كما أنه شرح كتابي أرسطو في الأخلاق والسياسة في كتاب واحد وأطلق عليه اسم « الفلسفة الخلقية » philosophia moralis

---

(١٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 159 — 160 — 172.

(١٣) Albertus Magnus Opera Omnis — Borguet — Paris 1890 — 1899.

كما شرح « الأخلاق النيقوماخية » . ويمكن اضافة شروحه على كتب بويسيوس المنطقية (فى القسمة ، فى الأقسية) الى هذه الشروح الأرسطية على اعتبار أن ما كتبه بويسيوس يكمل أورجانون أرسطو أو يشرحه .

أما مؤلفاته الفلسفية الخاصة فهى « فى وحدة العقل ردا على ابن رشد »
وقد كتبه عام ١٢٥٦ بناء على طلب البابا ـ وسنتعرض له بالتفصيل لأهميته فى أثناء دراستنا ـ ، و « كتاب فى العلل والفيض الكونى من العلة الأولى » :
"Liber de Causis et processus universitates a causa prima"
الذى يستعرض فيه بطريقة منهجية كل ما جاء فى الفلسفة العربية واليهودية عن نظرية فيض الكائنات كما جاءت فى كتاب العلل ويعتبره دوهم من أكثر كتبه اهمية وقد كتبه بعد ١٢٥٦ .

أما كتبه اللاهوتية والدينية فهى « كتاب فى الطبيعة الخيرة Tractatus de nature boni (فيما بين ٢٣٦ و ١٢٣٧)
و « خلاصة فى المخلوقات » Summa de creaturis (فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣) وهو فى خمسة أجزاء ، وشرحه على كتاب الأحكام لبيير لومبار Le commentaire sur les sentences
وشروحا على كتب العهدين القديم والجديد (فيما بين ١٢٤٤ و ١٢٤٧)
و « الخلاصة اللاهوتية » Summa theologiae التى لم يستكملها (فيما بين ١٢٧٠ و ١٢٨٠) و « عرض لعلم الفلك » Speculum astronomae (سنة ١٩٧١) (١٤) .

---

(١٤) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 272 — 273.

Duhem : Le système du monde, tome V, p. 416 à 422.

ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، ص ١٦٢ .

ثالثا : حياة ومؤلفات توماس الأكوينى ST Thomas d'Aquin :

(أ) يكاد جميع المؤرخين لحيـاة فيلسوف ولاهوتى المسيحية الأعظم يجمعون على أنه ولد فى بداية ١٢٢٥ فى روكاسيكا Rocca Secca فى جنوب ايطاليـا بالقرب من مدينـة نابولى ، وهو ينتمى لعائلة نبيلة · وقـد تلقى تعليمـه الأولى فى ديرمـونت كاسـين Mont Cassin وفيما بين ١٢٣٩ و ١٢٤٣ درس فى كلية الآداب بجامعـة نابلى ، وكان أستاذه فى هذه الجامعة رشدى النزعة · وفى أبريل ١٢٤٤ انضم لطائفة الدومينكان وهو ما عارضه اخوته بشدة حتى أنهم حبسوه لعدة شهور فى برج قصر الأسرة ! · ولـكنه استطاع أن يهرب ، ولا نعرف بالضبط متى بدأ دراساته اللاهوتيـة فى هذه الطائفـة ، وان كنا نعرف أنه قـد أصبح بعد ذلك فيما بين ١٢٤٨ و ١٢٥٢ تلميذا لألبرت الـكبير فى كولونيا · وفى عام ١٢٥٢ وصل الى باريس حيث استكمل دراساته اللاهوتية ثم بدأ يدرس فى جامعتها · وشغلت مهنـة التـدريس الاثنى عشر عاما الأخـيرة من حياته ، أى من ١٢٥٢ الى ١٢٧٤ ·

وتنقسم مرحلة التدريس عنده الى أربع فترات أولها : فترة تدريسه الأولى بجامعة باريس فيما بين ١٢٥٢ و ١٢٥٩ · ويمكن اعتبـارها فترة اعداد وتكوين فـكرى واستعداد للمهام العظيمة التى سيقوم بهـا فيما بعد· وقـد شغل فى هـذه الفترة أحد الـكرسيين المخصصين لأساتذة الدومينكان فى كلية اللاهوت · وأهم مؤلفات هـذه الفترة كتابه الفلسفى « فى الوجود والمـاهية » De ente et essentia وقـد ألفه حوالى عام ١٢٥٦ ·

أما الفترة الثانية من هـذه المرحلة فهى تلك التى قام فيهـا بالتدريس فى ايطاليا فيما بين ١٢٥٩ و ١٢٦٨ · وقـد اتصل فى هذه الفترة بالبابا أوربان الرابع Urbain IV ، وبخليفته كليمانت الرابع Clément IV وقـد امتازت هذه المرحلة من حيـاته بغزارة الانتـاج الفكرى ، فقد استكمل فيهـا كتابه « الخلاصـة ضـد الوثنيين » Summa contra Gentiles كمـا كتب أول جـزء أو أول كتـاب من « الخلاصـة اللاهوتيـة » Summa theologiae ، كمـا شرح بعض مؤلفـات ارسطو وعلى رأسها الميتـافيزيقا · وفى هذه الفترة اتصـل بالمترجم الشهير الذى سيعتمد عليه

لترجمة أعمال أرسطو مباشرة عن اليونانية ليستغنى بذلك عن الترجمات عن العربية ، ونقصد به جيوم دى موربيك Guillaume de Moerbeke وقد تعرف عليه فى بلاط البابا كليمانت الرابع ٠

أما المرحلة الثالثة من عمله التدريسى فهى فترة تدريسه الثانية بباريس فيما بين ١٢٦٩ و ١٢٧٢ ٠ وقد دافع فى هذه الفترة عن مذهبه ضد هجمات الأرسطية الهرطقية ، التى كان يتزعم حركتها سيجردى برابانت فى كلية الآداب بجامعة باريس ٠ وهذه الفترة هامة جدا لدراسى التيار الرشدى فى باريس ، وقد واصل فيها شروحه الأرسطية فشرح النفس واستكمل الميتافيزيقا والطبيعيات ، كما شرح السماء ، والكون ، والسياسة ، وألف الجزء الثالث من الخلاصة اللاهوتية ٠

وقضى المرحلة الرابعة والأخيرة من حياته ، تلك المرحلة التى تمتد فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٤ فى ايطاليا ، وقد أنشأ هذه الفترة مركزا دراسيا عاما لطائفة الدومينكان فى قلب جامعة نابلى فواصل التدريس حتى آخر عام ١٢٧٣ ٠ واستدعاه البابا جريجوار العاشر Grégorie X الى مدينة ليون ليشترك فى أحد المؤتمرات ٠ وقد بدأ بالفعل هذه الرحلة ولكنه لم يستكملها اذ مرض وتوفى فى ٧ مارس ١٢٧٤ وله من العمر تسعة وأربعون عاما ودفن فى فوسانوفا Fossanova بين نابلى وروما (١٥) ٠

(ب) مؤلفاته :

تنقسم مؤلفاته الى مؤلفات فلسفية ومؤلفات لاهوتية وأخرى تفسر الكتاب المقدس ٠

أما مؤلفاته الفلسفية فمعظمها شروح على الجزء الأساسى من أعمال أرسطو بالاضافة الى شرح كتاب العلل ٠ وقد رأى توماس أن شروح البرت لا يمكن أن تكون بديلة لشروح ابن رشد لأنها شروح لا تلتزم بحرفية النص ، ومن جهة أخرى كانت شروح ابن رشد تمثل خطرا على الفكر

---

(١٥) Van Steenberghen : La philosophie au XIII. siècle p. 307 à 309.

المسيحى ولذا رأى أن الحل الوحيد هو أن يضع شروحا جديدة لأرسطو على نهج شروح ابن رشد ، وان امتازت عنها (وهذا رأيه بالطبع) بالوضوح والدقة والعمق . ولقد اجتهد لتحقيق هذا الهدف فى الحصول على ترجمات عن اليونانية مباشرة ، وكان أعظم معاون له فى هذا هو جيوم دى موربيك الذى سبق لنا الاشارة اليه . وهذه الشروح هى : شرح الميتافيزيقا (فيما بين ١٢٦٦ و ١٢٧٢) ، شرح الطبيعة (فيما بين ١٢٦٩ و ١٢٧١) ، شرح السماء (فيما بين ١٢٧٢ و١٢٧٣)، شرح الكون (فيما بين ١٢٧٢ و١٢٧٣ أيضا) ، شرح الآثار العلوية (فى نفس الفترة) ، شرح الأخلاق النيقوماخية ، شرح العبارة ، شرح التحليلات الثانية ، شرح النفس ، شرح الحس والمحسوس ، الذاكرة والتذكر ، وشرح السياسة (وكل هذه الشروح فيما بين ١٢٦٩ و١٢٧١) . وكان توماس فى شروحه يلائم دائما بين أرسطو وبين الدين المسيحى محاولا عدم المساس بالمبادىء الأرسطية الأساسية ولذا كان يناقش مختلف التأويلات فكانت النتيجة أنه « نصر » أرسطو ليقدمه الى المسيحيين مسيحيا أو أقرب ما يكون الى المسيحى (١٦) والى جانب هذه الشروح الأرسطية هناك مؤلفات فلسفية خاصة . وربما يكون على رأس هذه المؤلفات كتاب له أهمية خاصة بالنسبة لدراستنا ألا وهو « فى وحدة العقل ردا على الرشديين » De unitate intellectus contra averroistas والكتاب كما هو واضح من العنوان يهاجم نظرية وحدة العقل كما جاءت عند الرشديين .

أما كتابا « فى الوجود والماهية » و « فى مبادىء الطبيعة » De principus naturae فقد وضعهما عام ١٢٥٦ وتلاهما « فى المبادىء الأساسية » De regime principum عام ١٢٦٦ ، ثم « فى قدم العالم » De aeternitate mundi عام ١٢٧٠ (وان كان ستينبرجن فى كتابه « الفلسفة فى القرن الثالث عشر » يعتبر أنه قد انتهى من كتابته عام ١٢٧١) ، ثم تلى ذلك « فى العوامل الخفية للطبيعة » De occultes operibus naturae و « فى الضلالات » De fallacus فيما بين ١٢٦٩

(١٦) Ibid p. 340.
ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، ص ١٧٠ — ١٧١ .

و١٢٧٢ ، ثم « فى الجواهر المفارقة » De substantüs separatis
فيما بين ١٢٧٢و ١٢٧٣ ، وأخيرا ·
« فى امتزاج العناصر » "De mixtione elementorum"
و "De Motu cordis" اللذان انتهى منهما عام ١٢٧٣ (١٧) ·

أما مؤلفاته اللاهوتية فعلى رأسها تحفته الخالدة « الخلاصة اللاهوتية "Summa theologiae" ، وان كنا نعتبر « الخلاصة » فى الحقيقة موسوعته الفلسفية فما من مسألة فلسفية أو لاهوتية الا ونجده يعالجها فى كتابه الضخم هذا الذى بدأه عام ١٢٦٦ ، ومات قبل أن يستكمله فقام بهذه المهمة Reginald De Piperno وقد قصد بهذا الكتاب تثقيف المبتدئين فلخص فيه كل مؤلفاته السابقة · وينقسم هذا العمل الضخم الى ثلاثة كتب يتناول الكتاب الأول موضوع « الله الواحد » ، ويعالج الكتاب الثانى الأخلاق ، أما القسم الثالث فيتناول العقائد · ولا نعنى معالجته لله فى الكتاب الأول انه يعالج هذا الموضوع فى حد ذاته مستقلا عن خلقه ، بل يتناول أيضا خلق الله لعالم الملائكة وللعالم المادى وللانسان المتاخم للعالمين ، وحفظه وتدبيره لهذه العوالم الثلاثة : عالم الانسان وعالم المادة وعالم الأرواح (١٨) ·

وهناك كتاب آخر من مؤلفات توماس اللاهوتية نعتبره مؤلفا فلسفيا ألا وهو « الخلاصة ضد الوثنيين » Summa contra gentiles ونفضل ترجمة كلمة gentiles بوثنيين لأن المؤلف نفسه كان يقصد دحض ضلالات وأباطيل كل المفكرين السابقين والمعاصرين من غير المسيحيين ولم يكن يقصد فى رأينا المعاصرين فقط · وسنناقش فيما بعد هدف القديس توماس من وضع هذا الكتات ولكننا نحب أن نشير الى أن تسمية هذا الكتاب بالخلاصة أو بالمجموعة الفلسفية كمل يفعل البعض ومنهم المرحوم الأستاذ يوسف كرم يعد خطأ ، كما أن تسميته « بالرد على

---

(١٧) Thomas Aquinalis : Opuscula philosophica (Cura et studio : P. Fr. Raymundii Mn Spiozzin O.P. — Marietti 1954 p. XXI et XXIV.

(١٨) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 312 — 313.
والأب بولس سعد : الوجود والماهية ، ص ٩ ·

الأمم » فيه الكثير من التصرف فى أصل العنوان . وقد انتهى من تأليف هذا الكتاب عام ١٢٦٤ . والكتاب ينقسم الى أربع مقالات : الأولى فى الله ووجوده وصفاته ، والثانية فى الخلق وفى قدم العالم وفى الجواهر العقلية وفى الانسان ، والثالثة فى غاية الأشياء ، وفى غاية الانسان وسعادته ، وفى العناية الالهية ، وفى المعجزة والخوارق، وفى الشريعة الالهية ، أما الرابعة ففى العقائد المسيحية .

أما ثالث كتبه اللاهوتية فهو « مختصر اللاهوت » وكما هو واضح من عنوان الكتاب عبرة عن عرض مختصر للعلم المقدس . وما يزال الخلاف دائرا حول تاريخ تأليفه ، فبينما يقول البعض انه عام ١٢٦٥ يؤكد البعض الآخر انه عام ١٢٧٠ . وهناك أيضا « كتاب فى الأحكام » Scriptum super sententius وهو شرح ضخم للاحكام وقد انتهى منه فى عام ١٢٥٦ . ويمكن أن نضيف الى هذه المجموعة من الكتب اللاهوتية شرحه لكتاب « الأسماء الالهية لديونيسيوس De divinis nominibus (والكتاب أفلاطونى النزعة ولذا فقد تأول توماس مالا يتفق منه مع الأرسطية) ، وشرحه لكتب بويسيوس (١٩) .

وبالاضافة الى كل هذا الرصيد الضخم ترك لنا مجموعة هائلة من مناقشاته أو معاركه الفكرية فى مختلف المعاهد الدراسية التى شارك فيها ، كما ترك لنا تفسيراته لأسفار الكتاب المقدس .

رابعا : حياة ومؤلفات سيجردى برابانت Siger de Brabant

(أ) لا نعرف على وجه الدقة مكان وتاريخ ميلاد سيجر ، كما نكاد لا نعرف شيئا عن السنوات الأولى من حياته ، غير أنه بالرغم من كل هذا الغموض يمكن استنتاج مكان ميلاده من اسمه ، فلابد أنه ولد فى مقاطعة برابانت وعاصمتها لوفان . وبينما يرى العلامة موندونيه

---

(١٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siéle p. 311 à 313.
ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ، ص١٧٠

— أول من كتب عن سيجر وأول من نشر كتبه التى كانت ماتزال فى شكل مخطوطات مهملة — أنه ولد فى عام ١٢٣٥ ، يرى فان ستينبرجن — الذى استكمل نشر أعمال سيجر التى لم يكن موندنيه قد نشرها — أنه ولد فى عام ١٢٤٠ . وقد درس سيجر فى باريس فى كلية الآداب . وظهر اسمه لأول مرة على مسرح الأحداث فى منشور ٢٧ أغسطس ١٢٦٦ الذى أصدره مندوب البابا ليضع حدا لاضطرابات كلية الآداب بجامعة باريس. ومنذ أن بدأ التدريس وهو يبرز أرسطية جريئة خالصة لا تبالى كثيرا باللاهوت ولا بالأرثوذكسية المسيحية . وأكبر دليل على خطورة تلك الأرسطية الهرطقية ان القديس توماس وضع كتابه « فى وحدة العقل » خصيصا لمهاجمته ، فقد رأى فيه زعيما لاتجاه فلسفى يمثل خطرا على العقيدة . وبالرغم من أن تجريم ١٠ ديسمبر ١٢٧٠ الذى اصدرد أسقف باريس اتين تومبيه Etienne Tempier — والذى سنتناوله بالتفصيل فيما بعد — شمل ضمن ماشمل القضايا التى كان سيجر يدرسها فاننا نراه فى ديسمبر ١٢٧١ يعاود الاحتكاك بالفريق المضاد فى كلية الآداب وهو الفريق المتمسك بالعقيدة . ولم يتوقف هذا الصدام أو الصراع الفكرى الا فى مايو ١٢٧٥ تحت تهديد بعقوبات مشددة .

ولقد بدأت معركة سيجر الحقيقية مع السلطات الدينية منذ أن أصبح Pierre d'Espagne — الذى كان يدرس المنطق فى جامعة باريس قبل ذلك — هو البابا فى سبتمبر ١٢٧٦ متخذا اسم يوحنا الحادى والعشرين Jean XXI ، وقد استدعى سيجر وآخرون للتحقيق معهم فى ٢٣ نوفمبر عام ١٢٧٦ الا أن فيلسوفنا لم يستجوب لتغيبه خارج فرنسا فى ذلك التاريخ .

وكان تحريم ٧ مارس ١٢٧٧ بمثابة الضربة القاضية بالنسبة لسيجر ولجماعته اذ وضع هذا التحريم ، فيما يبدو ، نهاية لعمله كأستاذ بالجامعة . وكان سيجر — وقد شعر بتزايد ضغط السلطات الدينية — قد ترك باريس قبل ذلك بعدة شهور متفاديا الموقف . ويبدو مؤكدا أنه قد حكم على سيجر بالهرطقة واحتجز فى دير فى مدينة أورفيتو Orvietto حيث قتله كاتبه فى نوفمبر ١٢٨٤ طعنا بسكين بعد أن جن ! . وهكذا فقد سيجر الفيلسوف الجرىء والرشدى الأول بين

المسيحيين حيـاته بطريقـة قاسية وان كانت تعبر عن جو الحياة الفكرية فى ذلك الحين (٢٠) ٠

(ب) مؤلفـــــاته :

تنقسم مؤلفات سيجر الى شروح على كتب أرسطو ، والى مؤلفـــات خاصـة متنوعة ٠ وقـد كتب سيجر كل مؤلفاته أثنـاء فترة تدريسه أى فيما بين ١٢٦٦ و ١٢٧٦ ٠

أما شروحه على مؤلفات أرسطو فهى « مسائل فى الميتـــافيزيقا » Quaestiones in Metaphysicam وهى شروح على الجزء الثانى من الـكتاب السابع من الميتافيزيقا ٠ وقد انتهى منها سيجر فى ١٢٧٦ ٠ و « مســائل فى الطبيعـــة » Quaestiones in Physicam وهى عبارة عن اثنتى عشر مسألة فى الطبيعة الأرسطية وقد انتهى منها سيجر فى نفس فترة انتهـائه من شرحه على الميتافيزيقـــا ٠ وله أيضـا « مختصر فى الـكون والفساد » Compendium de generation et corruptione ، و « مسائل فى الـكتاب الثالث من كتاب النفس » Quaestiones in tertium de anima وهو عبارة عن سبع عشرة مسألة عن النفس العاقلة وقد انتهى منه قبل ١٢٧٠ ٠ ويبدو أن له شرحا آخر على كتاب النفس وشرح لـكتب أرسطو الطبيعية (الطبيعيـات الصغرى) ولسياسته وان كانت كلها مفقودة حتى الآن (٢١) ٠

أما كتبه أو رسائله الفلسفية الخاصة فأهمها فى المنطق «المستحيلات» Impossibilia وقـد كتبها فيما بين ١٢٧١ و ١٢٧٢ ، وأهمها فى

---

(٢٠) Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique, 2ème edition. Louvin 1911 — p. 64 à 74.
et : Van Staenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 373 à 378.

(٢١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 378.

الميتـافيزيقا « مسألة الضرورة والامكان » "Quaestio de necessitate et contingentia causerum" ، وأهمها فى الطبيعـة « مسائل طبيعية » المعروفة « بمسائل باريس » Questiones naturales de Paris ، و « مسائل طبيعيـــة » المعروفة بمسائل لشبونة وكلاهما قـــد كتبت فيمـــا بين ١٢٧٣ و ١٢٧٥ ، و « مسألة قـــدم العـــالم » "Questio de aeternitate mundi" . وفيهـــا يؤيـــد قـــدم الأجناس وقد كتبت فيما بين ١٢٧١ و ١٢٧٢ ٠

ومؤلفاته الفلسفيـة فى النفس هى « رسـالة فى النفس العـــاقلة » Tractatus de anima intellectiva ويبحث فيهـا سيجر فى المسائل التى تثير النقـاش فيما يتعلق بالعقل الانسانى ٠ ويحدثنـــا اغسطين نيفـو Augustin Nifo عن كتاب « فى العقل » ويبـــدو أن سيجر قـد بعث به الى القـديس توماس ردا على كتاب « فى وحدة العقل » الذى كتبـه هـذا الأخير ٠ ويؤكد موندونيه ان هـذا الـكتاب المفقود والذى ألفه سيجر سنة ١٢٧٠ هو أهم كتبه النفسية (٢٢) أما « فى النفس العاقلة » "De anima intellectiva" فقـد كتبه عام ١٢٧٢ أو عام ١٢٧٣ ٠ ولسيجر فى الأخلاق كتابان أحدهمـا موجود وهو « مسـائل خلقيـــة » "Quaestiones morales" وقـد كتبه سيجر فيما بين ١٢٧٣ و ١٢٧٥ ، أما الـكتاب الثـانى الذى يخبرنا اغسطين نيفو به وان كان مفقودا اليوم فهو « كتاب فى السعادة » "Liber de felicitate" (٢٣)

وسنتناول بالتفصيل فيما بعد من بين هذه المؤلفات مايفيد دراستنا ٠

خامسا ـ حياة ومؤلفات موسى بن ميمون :

(أ) هو أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله موسى بن ميمون ويطلق عليه الغرب اختصـارا Maimonide وأحيـانا يطلق عليه لقب

---

(٢٢) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 110.

(٢٣) Van Steenberghen : la philosophie au XIII siècle p. 379.

Rambam وهو اختصار للحروف الأولى من Rabbi أى المعلم، أو الحاخام ، ومن Mosché أى موسى ، ومن Ben أى ابن ، ومن Maimon أى ميمون . ويطلق عليه أحيانا اسم موسى المصرى خاصة فى كتابات أوروبا المسيحية ، وكان توماس الاكوينى ممن يتمسكون بهذا الاسم Moses Aegyptiacus . ولد فى ٢٠ مارس ١١٣٥ فى قرطبة . وكان أبوه موسى ابن يوسف سليل أسرة عريقة من علماء الدين ترجع الى كاتب المشنا Mischna . يهوذا هاناسى بل الى الملك داوود نفسه ! . وكان والده عالما تلموديا كما كان رياضيا حاذقا وفلكيا . ولقد درس ابن ميمون فى طليطلة فى فترة الشباب الرياضيات والعلوم الطبيعية والعلوم الفلكية والطب والمنطق والأخلاق والميتافيزيقا (٢٤) .

وفى ١١٤٨ غزا الموحدون وهم معروفون بتعصبهم الدينى أسبانيا واستولوا على قرطبة . ولقد خيروا سكانها بين الدخول فى الاسلام أو الهجرة ... أو الموت ! وعلى أثر ذلك هرب آلاف اليهود الى شمال أسبانيا التى كانت تحت سيطرة المسيحيين ، أما ميمون والد موسى فقد ترك قرطبة مع أولاده وتنقل لمدة ثمانى أو تسع سنوات بين مدن الأندلس ، ولكنه اضطر فى النهاية الى ترك أسبانيا والى الاقامة فى فاس فى عام ١١٦٠ . غير أن التعصب الدينى فى هذا البلد اضطره كما كان يفعل كل اليهود الآخرون ، الى ممارسة شعائر الدين فى تكتم شديد . الا أن هذه الأسرة اليهودية المتمسكة بدينها لم تستطع الاستمرار فى هذا الوضع فاضطر عائلها أن يهاجر ومعه أولاده فى ابريل ١١٦٥ الى فلسطين . ولكن فقر هذه البلاد وبؤسها اضطراه للعدول عن الاقامة فيها فاتجه مع أولاده الى مصر فى نفس العام حيث كان اليهود ينعمون بحرية كبيرة .

وفى مصر بدأت مرحلة الاستقرار لهذه الأسرة اليهودية ، فاستقرت الأسرة فى الفسطاط بجوار القاهرة ، ولكن سرعان ما توفى الأب عام ١١٦٦ . وقد تولى داوود ، أصغر الأبناء ، رعاية هذه الأسرة والاتفاق عليها من التجارة ، بينما واصل موسى بن ميمون دراساته وأبحاثه .

---

(٢٤) Lévy (Louis-Germain) : Maimonide. Felix Alcan. Paris 1911 p. 8.

ولكن غرق هذا الأخ اضطره لممارسة الطب للانفاق على أسرته ، الا أن هذا لم يحل دون مواصلة اهتماماته الفكرية فاستمر فى شرح الكتب الدينية وهو العمل الذى كان قد بدأه فى سن الثالثة والعشرين · وكان أول من شرح التلمود بمنهج علمى · فهو فى شرحه للمشنا مثلا يسيطر تماما على الموضوع ويستبعد التفاصيل الغير هامة ، ويعبر عن فكره بتركيز شديد فى أقل كلمات ممكنة · ولقد كان ابن ميمون أول من غير من شكل الايمان باليهودية ، اذ أصبح يرمى بالهرطقة كل من يرفض مبدا عقائدى قرره هو ، مخالفا بذلك روح اليهودية المتميزة بحرية الفكر (٢٥)·

ولقد أصبح موسى فى عهد السلطان المستنير الناصر صلاح الدين الذى تولى الحكم فى ١١٧١ أعظم مستشار فى أمور العقيدة فى الشرق بل فى العالم كله ، فكانت ترسل اليه الأسئلة من جميع أنحاء العالم ليجيب عليها · وعظمت سلطة ابن ميمون على تجمعات اليهود فى العالم أجمع، ولكنها كانت أقوى ما تكون على يهود مصر · وفى ١١٧٥ أصبح حاخام القاهرة · ولم تمنعه هذه المهام الدينية الى جانب عمله الطبى من أن يواصل أبحاثه اللاهوتية حتى أن انتهى عام ١١٨٠ من عمله الضخم « تثنية التوراة » وهو ما يطلق عليه بالعبريه الـ "Mischné Torah" واستغرقت كتابته عشر سنوات (٢٦) ·

ولقد أصبح نتيجة لمهارته وشهرته الطبية طبيبا فى بلاط السلطان صلاح الدين · وفى عام ١١٨٧ وجهت الى موسى تهمة الارتداد عن الاسلام بعد اعتناقه فى سبانيا (فى عهد الموحدين) · وكاد أن يحكم عليه بالخروج على الدين · ولقد أنقذه حاميه وزير صلاح الدين ، ونقصد به الفاضل ، قائلا ان العقيدة التى تفرض بالقوة ليست صحيحة والارتداد عنها ليس خروجا عليها وبالتالى · ولقد عينه الفاضل بعد ذلك رئيسا لكل التجمعات اليهودية فى مصر ، وقد أورث أولادة هذه الوظيفة الشرفية من بعده حتى القرن الرابع عشر · وكان نجاحه المتزايد سببا فى اثارة غيرة الحاقدين فاتهمه البعض بأنه ينكر البعث بالأجسام · وحثته

---

(٢٥) Ibid p. 8 à 16.

(٢٦) Ibid p. 17 à 27.

هذه التهمة فضلا عن الحاح تلاميذه ، على وضع كتابه « فى البعث ha Méthim Maamar Te hiyath عام ١١٩١ مدافعا فيه عن نفسه قائلا : انه لم يكتب من قبل كثيرا عن البعث لأنه ذو طابع متجاوز للنطاق الطبيعى مما يجعله موضوعا للايمان لا يفيد فيه التأمل الفلسفى، فالبرهنه على البعث مستحيلة · أما كتابه العظيم الذى اشتهر به ونقصد به دلالة الحائرين واسمه بالعبرية "Moréh Néboukhim" فقد انتهى منه عام ١١٩٠ ·

وبعد حياة حافلة توفى عن سبعين عاما فى ١٣ ديسمبر ١٢٠٤ ، واستمر الحداد الرسمى عليه لمدة ثلاثة أيام لدى يهود الفسطاط بل ولدى المسلمين أيضا ! وقد حملت جثته الى طبرية بفلسطين حيث دفن فى قبور عظماء اسرائيل (٢٧) ·

(ب) مؤلفــــاته :

تنقسم مؤلفات ابن ميمون الى مؤلفات فلسفية ودينية وطبية · ونبدأ بالمؤلفات الفلسفية لأنها هى التى تعنينا فى هذه الدراسة · ولا تتعدى المجموعة الفلسفية عنده الكتابين وهما كتابا « الدلالة » و « فى البعث » الذى تحدثنا عنه من قبل · وبعد دراستنا لكتاب الدلالة تبين لنا انه فى أساسه كتاب لاهوتى مصطبغ بصبغة فلسفية ، فهو يعالج ضمن مايعالج بعض الموضوعات الفلسفية معالجة اللاهوتى الذى درس الفلسفة جيدا ·

وقد نقل صمويل بن تيبون عام ١٢٠٤ هذا الكتاب الى العبرية وقد ترجم الى اللاتينية عدة مرات وطبع أيضا عدة مرات ، فهناك طبعة باريس عام ١٥٢٩ ، وطبعة بال عام ١٦٢٩ وطبعة برلين عام ١٨٧٥ (٢٨)

---

(٢٧) اسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته — دار العلوم ، الطبعة الأولى ، ١٩٣٦ ، ص ٢٥ ·

(٢٨) د· أحمد عيسى : تاريخ حياة موسى بن ميمون باعتباره طبيبا — من الحفلة الرسمية لاحياء الذكرى المئوية الثامنة لمولد العلامة موسى ابن ميمون — جمعية المباحث التاريخية الاسرائيلية بمصر — مطبعة السرعة ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ص ٣٠ ·

وقد ترجمه مونك الى الفرنسية (وهى الترجمة التى اعتمدنا عليها) ونشر مع الأصل العبرى وذلك من ١٨٥٦ الى ١٨٦٦ ٠

ولم يقصد موسى بمصنفه كما قد يبدو لأول وهلة جمهور المبتدئين فى الفلسفة ، بل كان يقصد أولئك الذين يحاولون التخلص من الأوهام الباقية من سن الطفولة بعد أن درسوا الفلسفة ، أى أنه يقصد القاء أنوار الفلسفة والمنطق على الايمان ، أى التوفيق بين الدين والفلسفة وبالذات التوفيق بين عقيدة موسى وأرسطو طاليس ٠ وانتهى من تأليفه عام ١١٩٠ وقد كتبه باللغة العربية ولكن بالحروف العبرية ، وكانت هذه الطريقة فى الكتابة منتشرة فى ذلك الوقت ٠ والكتاب مكون من ثلاثة أجزاء يشتمل كل جزء على عدة فصول أو عدة موضوعات ويبحث الجزء الأول فى ماهية وكيفية ادراكه ، أما الجزء الثانى فيتناول مشاكل وجود الله ووحدانيته وروحانيته ، ورأى الفلاسفة فى الكون هل هو قديم أم محدث ٠ كما يبحث أيضا فى هذا الجزء فى النبوة وماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين فى الملل المختلفة ، وعند أصحاب المدارس المختلفة من الفلاسفة ٠ أما الجزء الثالث فيستكمل فيه البحث فى النبوة فيشرح رؤيا النبى حزقيال وكل ما ورد فيها من الاصطلاحات العويصة والمعانى الغامضة ٠

ومن مؤلفاته الفلسفية أيضا الرسالة التى كتبها فى البعث الجسمانى، ومقاله فى صناعة المنطق وهى تتكون من أربعة عشر فصلا نقلها موسى ابن تيبون الى العبرية ، ونشرت عليها شروح فى البندقية سنة ١٥٥٢ ، ثم طبعت أربع عشرة مرة ونقلها الى اللاتينية سبستيان مونستر وطبعت فى بال سنة ١٥٢٧ ونقلها نومان الى الألمانية (٢٩) واسم هذا الكتاب بالعبرية Millòth Higgayon

أما كتبه اللاهوتية فعلى رأسها « تثنية التوراة » أو « المشنا توراة » "Misché Torah" ، الذى استغرق تأليفه عشر سنوات ٠ وقد

---

(٢٩) نفس المقالة السابقة ، ص ٣١ ٠

استلهم عمله هـذا من التلمود ومن شروحه وهوامشه وهـو يشتمل على أربعـة عشر كتابا ويعـد تقنينـا للتشريع وللدين اليهودى · فهو على حد تعبير « ليفى » مجهـود رائـع لتصـنيف وترتيب ما يموج فى « محيـط التلمود » (٣٠) · واذا كان منهج التلمود هو عرض الموضوع مع ذكر النقاش الذى يدور بصـدده بين أصحاب المـذاهب والآراء المختلفة ، دون ترجيح رأى على الآراء الأخرى فى معظم الحالات ، فان موسى كان يعتمـد على زجاجة عقله وعلى التقـاليد الموروثة ليحكم حكما فاصـلا بأسلوب أقرب مايكون لأسلوب المشنا · ويمكن لأى حاخام أو عالم يهودى أن يستعين بمؤلف موسى بن ميمون لحل المشاكل الدينيـة والفقهيـة بدلا من الغوص فى متاهات التلمود · وكان ابن ميمون يلمح الى أنه يمكن الاسـتغناء عن التلمود ، والاعتماد على كتابه هذا الذى كتبه بلغة عبرية بسيطة يسهل فهمها (٣١) ·

ونحب قبل أن نسترسل فى عرض كتب ابن ميمون التوقف قليلا عند تعبيرين يكثر استخدامهما فى أثنـاء الحـديث عنـد أى عالم لاهوت يهودى وعلى رأسهم موسى بن ميمون ، ونقصـد بهما المشنا والتلمود · أما المشنا فهى أكبر مصـنف عبرى بعـد مجموعة أسـفار الـكتاب المقـدس ، وهو يتنـاول التشريع اليهودى ويستمد قوانينـه من التوراة اعتمادا على روايات السلف الصـالح · وجامع المشنا هو يهوذا هناسى (الذى سبق أن اشرنا اليه باعتبـاره جدا اكبر لأسرة ابن ميمون)،وكان زعيما للطوائف اليهودية بفلسطين فى النصف الثـانى من القرن الثـانى الميـلادى · وأسلوب المشنا المجرد يؤدى أحيـانا الى الغموض ، ولذلك فالمشنا لا تدرس الا بمعـاونة التلمود الذى شرح غوامضها وفسر أسس قوانينهـا وناقش مذاهب المدارس المختلفة التى وردت فيها ·

أما ثانى كتب ابن ميمون اللاهوتيـة من حيث الأهميـة فهو فى رأينا كتاب « السراج » الذى بداه ابن ميمون وهو فى سن الثالثـة والعشرين لينتهى منه فى مصر عام ١١٦٨ · و « السراج » موضوع باللغة العربية ، وهو بمثـابة تفسـير مفصل لـكتاب المشنا ، وبحث واف عن تاريخ نشأة

---

(٣٠) Lévy : Maimonide p. 10 à 19.

(٣١) Ibid p. 19 à 21.

واسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون ، حياته ومؤلفاته ، ص ٤٧ـ٤٩

الرواية والاسناد عند اليهود . وقد جاء هذا الشرح مبسطا وصالحا للعامة . وقد نقلت اغلب اجزائه الى العبرية بعد حوالى قرن من وفاته (٣٢) .

وله أيضا رسالة عجيبة فى التحول القهرى من دين الى آخر ويطلق عليها بالعبرية "Iggherth ha-schemad" ويطلق عليها أحيانا أيضا اسم Maamar — Qiddousch — ha — shem ، وقد كتبها بالعربية عندما اشتد الضغط الاسلامى على اليهود وخيروا بين ترك البلاد أو دخول الاسلام ، وفيما يحث اليهود على الهجرة الى حيث يمكنهم ممارسة شعائر دينهم بلا خوف بدلا من الموت فى بلاد يفرض اصحابها دينهم على الأهالى (٣٣) .

وله ايضا ضمن كتبه اللاهوتية رسالة فى حسبان مواعيد الأعياد اليهودية ، و « كتاب الفرائض » ، و « مقالة فى السعادة » ، ورسالة بعث بها الى الربانى يعقوب الفيومى عن الشدة التى يلاقيها اليهود فى بلاد اليمن وقد نقلت الى العبرية على يد صمويل بن تيبون ، وله مقالة فى التوحيد نقلها الى العبرية اسحاق ابن ناتان فى القرن الرابع عشر .

أما كتبه الطبية فهى عديدة ونالت اهتماما كبيرا على مر العصور وهى :

١ — مقالة فى تدبير الصحة وضعها للملك الأفضل بن الملك صلاح الدين ، ونقلها الى العبرية موسى بن صمويل بن طبون وقد نقلت الى اللاتينية ونشرت فى أوائل القرن السادس عشر عدة مرات فى أوروبا كما ترجمت الى الألمانية ونشرت فى البندقية فى ١٨٤٣ .

٢ — مقالة فى السموم والتحرز من الأدوية القتالة وتسمى أيضا بالمقالة الفاضلية وهى فى السموم على اختلافها وقد نقلها الى العبرية موسى ابن تيبون ونقلت الى اللاتينية بعد ذلك بل والى الفرنسية فى القرن التاسع عشر .

---

(٣٢) اسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون ، ص ٤٣ — ٤٤ .

(٣٣) Lévy : Maimonide p. 11 — 12

٣ ـ مقالة فى البواسير وعلاجها وقد ترجمت الى العبرية ٠

٤ ـ كتاب فى الجماع فى ثلاثة أجزاء وقد ترجم الى العبرية ٠

٥ ـ مقالة فى الربو وقد ترجمت أيضا الى العبرية ٠

٦ ـ فصول فى علم الطب وهى تقليد لفصول أبقراط وقد ترجمت الى العبرية كما ترجمت الى اللاتينية فى آخر القرن الخامس عشر ٠

٧ ـ شرح على فصول أبقراط وقد نقلها موسى بن تيبون الى العبرية ٠

٨ ـ مقالة فى بيان الأعراض وقد نقلت فيما بعد الى العبرية ثم الى اللاتينية ٠ وهى آخر ماكتبه ابن ميمون وهو مريض ٠

٩ ـ كتاب فى الصحة والأخلاق وقد ترجم الى اللاتينية وطبع فى القرن السابع عشر ، كما ترجم الى الألمانية عام ١٩٣١ ٠

١٠ـ كتاب فى أسباب وعلامات الأمراض كتبه بالعبرية ونقله الى العربية سليمان بن حبيش المقدس ٠

١١ـ رسالة فى مرض ملك مصر ٠

١٢ـ رسالة فى الأشربة والأطعمة نقلها الى العبرية زكريا بن اسحاق البرشلونى ٠

١٣ـ اختصار للكتب الستة عشر لجالينوس وقد اضاف اليه خمسة كتب لغيره ٠ ولم يغير فى النصوص الأصلية لهذه الكتب التى نقلها مكتفيا باختيار منتخبات منها مع الاحتفاظ بأسلوبها الأصلى ٠

١٤ـ شرح اسماء العقار ـ وهو مكون من اربعمائة وستة فصل يقدم فيها ابن ميمون وصفا لمختلف العقاقير ٠

وله بالاضافة الى كتبه الفلسفية واللاهوتية والطبية كتابان فى الرياضيات هما « تهذيب كتاب الاستكمال لابن افلح الأندلسى فى الهيئة و « تهذيب كتاب الاستكمال لابن هود فى الرياضيات » (٣٤) ٠

---

(٣٤) نفس المرجع السابق ، ص ٢٩ ، ٣١ و
Mieli (Aldo), La science arabe, son rôle dans l'évolution scientifique mondiale, E.J. Brill, Leiden, 1939 p. 195 — 196.

سادسا : حياة ومؤلفات اسحاق البلاغ Isaac Albalag

(أ) لا نعرف الشيء الكثير عن حياة اسحاق البلاغ ، وكل مانعرفه عنه انه عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر فى شمال أسبانيا أو فى جنوب فرنسا ، ولكن فى أى مكان بالضبط لا ندرى . وقد عرف عنه أنه فيلسوف متحرر الفكر وجرىء وهذا واضح فى كتابه الذى وصل الينا ولذا اعتبره كثير من معاصريه زنديقا خارجا على الدين . وكان لا يقدر موسى بن ميمون كفيلسوف ، وقد دافع عن الفلسفة ضد أعدائها وهو يقول فى مقدمته لترجمة كتاب الغزالى الشهير « مقاصد الفلاسفة » أنه ينوى ترجمة كل أعمال أرسطو الى العبرية من أجل تقديم فهم حقيقى وواضح للفلسفة الى الجمهور ، ولتصحيح الأفكار الخاطئة التى تكونت عنها عند مهاجميها . ويبدو أن هذا المشروع لم يتحقق ، وقد كانت مشاركته الوحيدة فى مجال الفلسفة فى ترجمته للجزئين الأولين من مقاصد الفلاسفة .

وكان البلاغ يقول بنظرية الحقيقتين وذهب بعض المؤرخين الى انه قد تأثر فى هذا بابن رشد . وسنرى فى دراستنا أن ابن رشد لم يقل أبدا بحقيقتين بل قال بحقيقة واحدة هى الحقيقة الفلسفية العقلية ، وان تلاميذ ابن رشد ومنهم البلاغ هم الذين قالوا بهذه النظرية . وكان البلاغ يعتقد ، مثله فى هذا مثل ابن رشد وابن ميمون من بعده ، أن الفلسفة للصفوة فقط ، وأن الدين للعامة ، وان كان كل من الفلسفة والدين مع ذلك يتفقان فى المبادىء الأساسية (٣٥) .

(ب) مؤلفاته :

ان العمل الوحيد الذى تبقى لنا من أعمال البلاغ ، وربما يكون هو العمل الوحيد الذى أنجزه بالفعل هو ترجمته الى العبرية لمقاصد الفلاسفة للغزالى والتعليق عليه . ولقد أطلق البلاغ على مجموع تعليقاته وهوامشه اسما عبريا هو Tiqqun ha -Dé'ōt أى « اصلاح النظريات »

---

(٣٥) The Universal Jewish Encyclopedia. Edited by Isaac Landman. New York, 1948 p. 156.

مما يوحى اعتبـاره اياه كتابا منفصلا عن ترجمتـه للمقاصد التى أعطاها عنوانا عبريا هو Kawwânot ha — Pilósofim

ولقد عد البـلاغ دائما فيلسوفا عقلانيا جريئا ، ولعل هذا هو سبب تجاهل مؤرخى الفلسفة له حينـا وهجومهم الشديد عليه حينا أخرى ، حتى سقط تماما فى بحر النسيان ابتـداء من القرن السادس عشر . وفى القرن التاسع عشر نشر Yehoshua Heshel Shorr المعـروف باتجاهـه العقلانى ، مقتطفات من كتاب البلاغ .

ثم اهتم به من المعـاصرين Steinschneider و Heimann Auerbach . أما M.H.A. Wolfson فقد كان الوحيد تقريبـا الذى نشر بعض نصوص من مؤلفه . ومنذ عام ١٩٥٢ والمؤرخ الفلسفى المعـاصر جورج فاجدا منكب على دراسة مؤلف البـلاغ فى مخطوطـاته المختلفـة حتى استطاع نشره محققا مع مقدمه عن البـلاغ فى عام ١٩٦٠ فى كتاب بعنوان : « اسحاق البلاغ ، رشدى يهودى، ومترجم ومعلق على الغزالى » . ولولا هذه الدراسة لمـا استطعنا الـكتابة عن هـذا الفيلسوف اليهودى الرشدى المخلص الذى نقل الـكثير من نظريات ابن رشد كما سيتضح فى هذا البحث (٣٦) .

Vajda (Georges) : Isaac Albalag, averroiste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali. J. Vrin, Paris, 1960, p. 7 à 9.

الفصل الثاني

الأرسطية والرشدية في أوروبا المسيحية

لقد كثر الحديث عن تأثير ارسطو فى العالم المسيحى فى العصور الوسطى ، كما كثر الحديث عن تأثير شارحه الأعظم ابن رشد ، ما هى العلاقة بين تأثير كل منهما ، ولمن كان الأولوية فى التأثير ، هل كان التأثيران متصاحبين بحيث يمكن الحديث عن تأثير أرسطى رشدى ؟ كل هذه الأسئلة سنحاول الرد عليها من خلال عرض تاريخى لدخول أرسطو وابن رشد الى العالم المسيحى فى العصور الوسطى • وكما هو معروف لقد سبق ارسطو ابن رشد الى العالم المسيحى ، ولكنه لم يسبقه الا كمنطقى اذ ترجمت كتب المنطق كما هو معروف منذ القرن السادس على يد بويسيوس Boece ، وهو رومانى درس فى اثينا الأدب والفلسفة واهتم بنقل منطق ارسطو ، مما كان له أكبر الأثر فى تكوين العقول فى العصر الوسيط • ومضت عدة قرون قبل أن يبدأ الاهتمام مرة أخرى بارسطو فى أوروبا المسيحية ، وقد تم ذلك فى آخر القرن الثانى عشر • ولكن أرسطو فى هذا الوقت لم يقابل بالترحيب المنتظر ، لماذا ؟ لأنه جاء بصورة جديدة ، اذ جاء فى صورته الطبيعية والميتافيزيقية وهما صورتان كانت العصور الوسطى تجهلهما عنه تماما • ونعتقد بعد دراستنا لطبيعة الحياة الفكرية فى أوروبا المسيحية أن أرسطو الطبيعى والميتافيزيقى كان لابد له أن يصطدم برجال الدين المسيطرين تماما على الحياة الفكرية • لقد تميزت العصور الوسطى الأولى بسيطرة اللاهوت على كل فروع المعرفة وفقا للتصور المسيحى • فقد كان التصور الأوغسطينى للمعرفة هو المسيطر حتى القرن الثانى عشر ، ووفقا لهذا التصور كانت كل المعرفة مرتبطة بالايمان ، وكل العلوم الدنيوية تخضع للعلم المقدس ، أو اللاهوت • وكانت عبارة أوغسطين الشهيرة "Credo ut intelligas" ومعناها « أومن لأتعقل » تعنى اعطاء الأولية للايمان وللاهوت فى مجال

المعرفة • وكان من شأن مثل هذا التصور عرقلة أى ازدهار للفكر الفلسفى العقلانى فى الأوساط المدرسية • وقد استمر هذا الوضع حتى ترجمت مؤلفات أرسطو وشروحها العربية •

وبفضل تشجيع ملوك وأمراء مستنيرين رأوا فتح أبواب المعرفة على مصرعيها ، وبفضل جهود رجال فكر ، بل وبفضل تأييد بعض رجال الدين الحريصين على تطور العقل البشرى حرصهم على سلامة عقيدتهم تمت ترجمة مؤلفات أرسطو وشروحها العربية •

(أ) مراكز الترجمة :

أول مركز تمت فيه ترجمة مؤلفات أرسطو وشروحها وغيرها من كتب الفلاسفة اليونان والعرب كان فى طليطلة • وكانت طليطلة كما نعرف ، مايزال لها فى القرن الثانى عشر الطابع العربى اذ استقر العرب فيها طويلا وعرفت الحضارة العربية بكل جوانبها ومنها الفلسفة حتى انه يمكننا القول أن طليطلة بحضارتها العربية هى التى غزت اوروبا بأرسطو أولا ثم بشارحه ثانيا • ويمكننا القول أن وقوف الغرب لأول مرة على مؤلفات ارسطو كاملة يرجع فى الحقيقة الى مشروع جماعى ضخم للترجمة كانت طليطلة هى مركزه ، ومما ساعد على نجاح هذا المشروع أن الأهالى العرب واليهود كانوا يتمتعون فى ظل الحكم المسيحى بتسامح شديد • فقد كون أسقفها المستنير ريموند Raymond مايشبه معهدا للترجمة ذاعت شهرته واجتذب اليه فطاحل المترجمين • ولقد أسدى هذا التجمع العلمى خدمات جليلة للعلم الغربى فيما يقول De Wulf اذ نقل اليه معظم العلم القديم (١) ، ولم تترجم مؤلفات اليونان وحدها بل ترجمت أيضا مؤلفات المفكرين العرب الذين شرحوا العلم اليونانى وساروا به خطوات كبيرة الى الأمام • وأهم ما ترجم كانت مؤلفات ارسطو وشروحها ، وعلى رأسها شروح الشارح الأعظم الذى يطلق عليه لقب « الشارح » على الاطلاق ونقصد به بالطبع فيلسوفنا ابن رشد •

---

(١) DE Wulf (M) : Histoire de la philosophie mediè-vale. Tome I : Des origines jusqu'à Thomas d'Aquin. 5ème édition française. Louvain. 1924 p. 68.

وكان ثمة مركز ثان لترجمة التراث اليونانى والعربى ، وقد اهتم خاصة بأرسطو ، ونقصد به بلاط الملك المتفتح فردريك الثانى (١١٩٧ — ١٢٥٠) ملك نابلى وصقلية وابنه منفريد من بعده وهما من آل هوهنستوفن • وكان فردريك وهو الامبراطور الجرمانى الرومانى يعيش فى حاشية مليئة بالعرب واليهود • فقد كان يحب العرب اذ سيطرت عليه فكرة الحضارة بمفهومها الحديث فيما يقول لنا رينان ، والحضارة بمفهومها الحديث هى افساح المجال لكل قدرات وطاقات الانسانية لتنطلق وتزدهر بلا قيود • ومن الجلى أن هذا المفهوم يختلف عن ذلك الذى سيطر على العصور الوسطى والذى يقتضى الزهد فى كل ماهو دنيوى باسم الدين • وكان فردريك يعتقد أن العرب يمتازون بحرية الفكر وبالعلم العقلانى ، ولذا أصبح بلاطه مركزا للحضارة العربية وللحرية الدينية (٢) •

ويبدو لنا أن هذا الأمير مانسجت حوله أسطورة الالحاد أو اللامبالاة الدينية الا لتفتحه واقباله على « العلم الوثنى » (فالعلم العربى ايضا كان ينظر له فى العصور الوسطى على انه علم وثنى وهو ما كان يصطدم عقلية العصور الوسطى المحافظة المتزمتة •

(ب) اهم المترجمين :

يأتى فى مقدمة المترجمين فى طليطلة رئيس الشمامسة فى هذه المدرسة وهو دومنيك جند يسالفى Dominique Gundissalvi وكان على رأس المجموعة اليهودية جون بن داوود وهو الذى يطلق عليه أيضا يوحنا الأسبانى Johannus Hispanus • ومن اشهر المترجمين ايضا جيرار دى كريمون Gérard de Crémone (+ ١١٨٧) الذى ترجم عددا هائلا من المؤلفات الأرسطية فضلا عن المؤلفات التى كان يظن انها أرسطية • ترجم الكتب الثلاثة الأولى من الآثار العلوية ، كما ترجم السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون

---

(٢) Renan (E) : Averroès et l'everroisme-essai histo-que. 4ème édition, Calman-Lévy, Paris 1882 p. 286—287.

والفساد ، وكتاب العلل وهو من الكتب المنسوبة خطأ كما نعلم لأرسطو، وبما أن دى كريمون قد توفى فى عام ١١٨٧ ، فقد استنتج عالم فلسفة العصور الوسطى الشهير الراهب موندونيه أن أعظم أعمال أرسطو كانت بين أيدى اللاتين قبل ذلك التاريخ • ونقصد بأعظم الأعمال أعماله الطبيعية بالذات مثل السماع الطبيعى ، والسماء والعالم ، والكون والفساد (٣) • ونحب أن نشير قبل أن نمضى فى الحديث الى أنه قد ترجم العديد من الأعمال العربية ، ولكننا لا نتعرض لذلك لاقتصار اهتمامنا على مؤلفات أرسطو وشارحه ابن رشد •

وهناك أيضا المترجم الشهير والفيلسوف ميشيل سكوت Michel Scot الذى يسمى أحيانا بميخائيل الايقوصى ، الذى لانعرف عنه شيئا تقريبا لا مكان مولده ، ولا عدد أعماله ولا متى قام بها ، ولا تاريخ موته • ويقول بعض المؤرخين انه ولد فى انجلترا بينما يؤكد البعض الآخر انه أسبانى • ولكن الشىء المؤكد أنه عاش فترة فى جامعة اكسفورد وفترة أخرى بجامعة باريس ، وانه اهتم خاصة بالعلوم الطبيعية ثم سافر الى اسبانيا حيث ازدهار العلوم العربية • ويبدو مؤكدا أيضا انه تعلم اللغة العربية فى طليطلة نظرا لأنه شارك فى أعمال الترجمة فى هذه المدنية • وعندما عاد من طليطلة استقبل احسن استقبال فى بلاط الامبراطور فردريك • وقد ترجم ميشيل سكوت بعضا من شرح ابن رشد للطبيعيات الصغرى • ويحدد لنا جوردان تلك الشروح بانها شرح الحس والمحسوس ، وشرح الذاكرة والتذكر ، وشرح النوم واليقظة • وربما يكون قد ترجم أيضا فيما يقول جوردان الميتافيزيقا والطبيعة لأرسطو ، وشروحهما الرشدية ، كما ترجم الكتاب الرابع من الآثار العلوية عن العربية (٤) • وقد ترجم ميشيل سكوت أيضا كتاب كان له شهرة عظيمة

---

(٣) Mandonnet : Sger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique, 2ème édition. Louvain 1911 — p. 14.

(٤) Jourdain (Amable) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur ses commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvette édition revue et augmentée par Charles Jourdain Paris 1843 p. 124 à 129.

جدا فى أوروبا المسيحية فى العصور الوسطى ، وان كان مجهولا فى الأوساط الفكرية العربية حتى الآن ، ونقصد به كتاب « جوهر الاجرام السماوية » De substantia orbis وهو لابن رشد !٠ والكتاب عبارة عن جملة مقالات كتبت فى أوقات مختلفة ثم جمعت، وهو منشور باللغتين اللاتينية والعبرية الا أن الأصل العربى غير موجود٠ ويطلق عليه أحيانا اسم « فى تركيب الأجسام السماوية » De Compositione corporis coelestis وتشير كل من قائمة مكتبة الاسكوريال الشهيرة ، وقائمة ابن أبى أصيبعة الى عدة أعمال بهذا الاسم ٠ ولقد نسبت لميشيل الذى يعد أول من أدخل ابن رشد لأوروبا عام ١٢٣٠ ، نظريات كلها هرطقة ونظرا للدور الذى لعبه فى بلاط الامبراطور باعتباره ممثلا للعقلية العربية فقد نسبت اليه الكثير من التهم (٥) ، اذ كان كل من يأخذ بالعلم العربى أو ينتمى له يعد كافرا فى ذلك الحين ٠

ومن المترجمين المشهورين فى بلاط فردريك هرمان الألمانى Hermand l'Allemand وقد أقام فى طليطلة فيما بين ١٢٤٠ ، ١٢٥٠ ٠ ويبدو أن هرمان لم يهتم الا بكتب أرسطو التى لا تمثل خطرا على العقيدة المسيحية ونقصد بها الخطابة ، والشعر ، والأخلاق ، والسياسة ٠ وبما أن مختصرات أو ملخصات هذه الكتب بالعربية كانت أكثر شيوعا من الترجمات العربية الكاملة ، فقد ركز جهوده على ترجمة هذه الملخصات حيث ترجم مختصر الفارابى للخطابة ، وتلخيص ابن رشد للشعر ، وملخصا للاخلاق هو الشرح الأوسط لابن رشد٠ وبالرغم من أن هرمان هذا ترجم هذه الكتب اثناء اقامته فى طليطلة فانه كان يترجمها من أجل الامبراطور فردريك (٦) ٠

وهناك قضية أساسية ترتبط بقضية الترجمة فى هذا العصر ونقصد بها قضية تحديد تاريخ بدء التأثير العربى بعامة ، والرشدى بخاصة ، على الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر الوسيط : هل سبقت الترجمة عن العربية (ونقصد هنا بالطبع ترجمة كتب أرسطو وكتب

---

(٥) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 66 et 205 à 210

(٦) Ibid. p. 211 à 214.

شراحه العرب) دائما الترجمات عن اليونانية مباشرة ؟ والاجابة على هذا السؤال هامة جدا كما قلنا لأن السبق الزمنى هنا يعنى الكثير. فالترجمة عن العربية تعنى أيضا بالاضافة الى نقل فكر ارسطو ، نقل فكر شراحه العرب وعلى رأسهم فيلسوف قرطبة الأشهر وابن سينا ، ان الاجابة عن هذا السؤال ستسمح لنا بتحديد دور أرسطو العربى (فى صورته أو تأويله الرشدى بالذات) فى اليقظة الفلسفية العظيمة التى حدثت فى القرن الثالث عشر فى أوروبا المسيحية .

ويذهب كوبلستون ، ضمن من يذهبون ، الى أنه من الخطأ أن نتصور ان الترجمات عن العربية قد سبقت دائما الترجمات عن اليونانية . فمثلا الكتاب الرابع من الآثار العلوية ترجمه هنرى أرستبوس Henri Aristippus عن اليونانية مباشرة قبل أن يترجمه جيرار دى كريمون عن العربية . ولقد ترجم جزء من الميتافيزيقا عن اليونانية (الكتب الأربعة الأولى منها) قبل ان تتم ترجمة هذا العمل عن العربية . وكانت هذه الترجمة تستخدم فى باريس حوالى عام ١٢١٠ وتعرف باسم الميتافيزيقا القديمة (ولا نعرف مترجمها) وذلك للتمييز بينها وبين الترجمة العربية التى قام بها جيرار دى كريمون أو ميشيل سكوت بعد ١٢٦٠ (٧) .

ويقف العلامة جوردان موقفا موضوعيا من هذا الموضوع فيذكر الأسباب المختلفة التى ادت الى تاثير الفلسفة الأرسطية والفلسفة الاسلامية العربية على العالم الغربى . ومن هذه الأسباب أن استيلاء الأوروبيين على قسطنطينة فى عام ١٢٠٤ أى فى بداية القرن الثالث عشر أمدهم بالمخطوطات اليونانية التى ترجمت عنها فيما يبدو بعد ذلك كتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية . وبالاضافة الى هذا كانت الحروب الصليبية قد تسببت فى انتشار ظاهرة تعلم لغات الشرق بين المسيحيين ، ومنها اللغة العربية ، كما ساهمت فى نقل أعمال أرسطو المترجمة الى العربية الى أوروبا وهى التى ترجمت فيما بعد الى اللغة اللاتينية . كما أن

---

(٧) Copleston (F) : Histoire de la philosophie. La philosophie medièvale. Casterman 1964, p. 224.

ترجمات عديدة لكتب أرسطو عن العربية قد تمت فى أسبانيا (وهو ما سبق أن تحدثنا عنه) ومنها انتشرت سريعا فى كل أوروبا • وهو يعترف أن هناك من ينكر تأثير العرب على الفلسفة المدرسية ، ومن هؤلاء فيما يقول مؤرخو فلسفة العصور الوسطى الذين وضعوا كتبهم فى بداية القرن التاسع عشر والذين يتمسكون بأن أرسطو كان يقرأ فى الغرب ويشرح منذ زمن بعيد قبل أن تنتشر الترجمات الأولى التى تمت عن العربية • وسبب هذا الخطأ العلمى الذى وقعوا فيه ، فى رأيه ، هو أنهم لم يدركوا الحقيقة التى اتضحت لمن كتب عن تاريخ فلسفة العصور الوسطى فى نهاية القرن التاسع عشر وهو واحد منهم ، وهى أن الفضل يرجع للعرب فى تعريف الغرب بأعمال أرسطو الكاملة ، ولعل هذا هو سبب الطابع الخاص الذى اتخذته الفلسفة المدرسية فى أواخر القرن الثانى عشر وفى بداية القرن الثالث عشر (٨) • ويبدو لنا أن كوبلستون استاذ تاريخ الفلسفة امريكى الذى سبق لنا ذكر رأيه تأثر بهذا الفريق من مؤرخى فلسفة العصور الوسطى الذين كتبوا فى أوائل القرن التاسع عشر •

يستثنى جوردان من تلك النتيجة العامة التى توصل اليها بعض مؤلفات أرسطو ، فيقول ان كتاب النفس قد ترجم أولا عن النص اليونانى ثم تبعته ترجمة ميخائيل سكوت عن العربية ، والدليل الذى يقدمه لنا على هذا هو أن جيوم دوفرنى Guillaume d'Auvergne استخدم الترجمة عن اليونانية دون الحديث عن الترجمة عن العربية ، ولو كانت هذه موجودة لاستخدمها أو لأشار اليها لما لها من أهمية من حيث ما بها من تأويلات عربية للنظريات الأرسطية فى النفس (٩) • وردنا على هذا أن هذا مجرد افتراض فقد يكون دوفرنى قرأها ولكنه لم يذكرها لأى سبب من الأسباب •

وبالرغم من الموضوعية التى يتصف بها جوردان فانه ذهب الى أن دور العرب كان مجرد تمهيد الطريق وتذكير الغرب بوجود كتابات كانت

---

(٨) Jourdain : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote p. 8 à 14.

(٩) Ibid p. 214.

بعض مبادئها موجودة أصلا عند آباء الكنيسة (١٠) · وعلى العكس من هذا يذهب دى وولف أستاذ الفلسفة فى جامعة لوفان فى أوائل القرن العشرين ، فيقول ان العرب كانوا هم أساسا الذين كشفوا النقاب للغربيين عن العلم والفلسفة القديمين (أى اليونانيين) · ولكن هذا لا ينفى فى رأيه تشويه العرب للفكر الفلسفى والعلمى اليونانيين · فقد كانت أعمال اليونان تترجم أولا الى السريانية فى أغلب الأحيان ثم الى العربية ، ثم يضيف اليها العرب تأويلاتهم أو مايستجدونه · فاذا أضفنا الى كل هذا ان الترجمة الى اللاتينية كانت لا تتم فى معظم الأحيان عن العربية مباشرة، بل عن طريق ترجمة وسيطة هى الترجمة الى العبرية لأدركنا السبب وراء تفضيل مدرسى القرن الثالث عشر للترجمات التى تتم عن اليونانية مباشرة (١١) ·

لعله يكون قد اتضح من العرض التاريخى الذى قدمناه عن حركة الترجمة لأعمال أرسطو أن الترجمة عن العربية سبقت عموما الترجمة عن اليونانية ولا ندرى كيف تجاهل البعض هذه الحقائق التاريخية ليثبت أفكارا مسبقة · ولعل الراهب البحاثه تيرى أستاذ الفلسفة فى المعهد الكاثوليكى بباريس ، فى كتابه الصغير القيم « حديث عن الفلسفة الاسلامية والثقافة الفرنسية » ، والذى لا نبالغ اذا قلنا انه هو الذى أوحى لنا بضرورة وأهمية دراسة الرشدية اللاتينية ، هو خير من عبر عن الصورة التى انتقل بها أرسطو الى الغرب المسيحى عندما قال: « دخل أرسطو العالم الغربى ، وأقصد بذلك فرنسا بالذات ، باقدام لاتينية اذ كان منطقه قد ترجم منذ عدة قرون الى اللاتينية ، وبرأس (وأقصد بذلك مؤلفاته الطبيعية والسيكولوجية والميتافيزيقية) مغطاة بعطاء عربى ، اذ اتصل الفلاسفة الغربيون بالفلسفة اليونانية عن طريق ترجمات الكتب العربية أساسا) · ويضيف أنه يستخدم تعبير «أساسا» لعلمه بوجود بعض الترجمات عن اليونانية فى هذه الفترة المبكرة (١٢) ·

---

(١٠) Ibid p. 215

(١١) De Wulf : Histoire de la philosophie medièvale. Tome I p. 68.

(١٢) Théory (R.P.G.) : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française. Oran 1945 p. 67—68.

ترجم أرسطو اذن فى الربع الأخير من القرن الثانى عشر ، وفى الثلث الأول من القرن الثالث عشر عن الترجمات العربية • وعلينا الآن أن نبحث عن تأثير أرسطو ومعه شارحه ابن رشد (وهو ما يعنينا من دون الشراح العرب الآخرين) فى بداية دخولهما أوروبا فى المفكرين المسيحيين • هل استقبلت أوروبا المسيحية أرسطو الوثنى ومعه شارحه المسلم (الوثنى أيضا فى نظرها !) بالترحاب أم بالعكس قاومت هذا الفكر الذى ابتعدت عنه منذ قرون طويلة لتهتم باللاهوت فقط ؟

يمكن الاجابة على هذا السؤال بأنهبعد ترجمة جميع أعمال أرسطو الى اللاتينية بحيث أمكن الاطلاع عليها بسهولة ضاق رجال الأكليروس « بالفيلسوف » لأن اسمه كان ما يزال موصوما بالالحاد ، ولأن مذهبه فى نظرهم لم يكن يساير تعاليم الكتاب ولذلك جدوا فى مقاومة آرائه الطبيعية والميتافيزيقية اذ لم يكن ثمة مسيحى مؤمن يرضى عن رأيه فى الله وفى صفاته أو يرضى عن موقفه من العالم وخلود النفس (١٣) •

كانت الكنيسة فى العصور الوسطى وهى تقدم فى لاهوتها تفسيرا للكون تعطى معنى للحياة الانسانية ولتاريخها ، أى لأصلها ولتطورها بل ولمستقبلها ، أى أنها كانت تطفىء الظمأ الطبيعى عند الانسان نحو معرفة ما يمس مشاكل أصله ومصيره ، ولكنها كانت فى نفس الوقت تقمع فيه نزعة البحث الفلسفى • وكان اللاهوت مايزال فى القرن الثانى عشر على العرش المعرفى عندما جاء أرسطو ليقدم تصورات جديدة مختلفة تماما فى المسائل الطبيعية والميتافيزيقية وكان لابد من حدوث الصدام بينه وبين اللاهوت •

وقبل أن نتتبع حركة انتشار الأرسطية والرشدية فى أوروبا المسيحية فى العصور الوسطى ، نحب أن نتوقف قليلا عند طبيعة الفكر المسيحى قبل تلك الحركة • كان هذا الفكر عموما عبارة عن مجموعة من المعتقدات

---

(١٣) د• توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ـ لجنة الجامعيين لنشر العلم ـ السلسلة الفلسفية والاجتماعية ـ مكتبة الآداب مصر ، ١٩٣٧ •

التى صاغها علماء اللاهوت لتصبح عظيمة الأثر على العقول من جهة ولتعوق تطور الفكر الغربى من جهة أخرى . ومن المعروف أن استقرار المسيحية وخاصة الكاثوليكية ، أى استمرار تأثير لاهوتها أدى الى شل الحركة الفلسفية بل والى خنق كل حرية فكرية ، فالعقيدة الدينية تغنى العقل عن كل مبادرة ذاتية وتحول دون تكوينه لفلسفة مستقلة . ونتيجة لذلك فان اللاهوت النظرى أو التأملى لم ينتج أى مذهب حقيقى قبل القرن الثالث عشر اذ لم يوجد حتى هذا التاريخ مذهب يصيغ العقيدة المسيحية فى شكل فلسفى ، وأى تأمل لاهوتى قبل هذا التاريخ كان تلفيقيا فى أساسه ، فهو يوفق بين القديس أغسطين أساسا وبين منطق أرسطو وبين ديونيسوس (وهو مؤلف مجهول الشخصية له نظرية فى اللاهوت الصوفى المتأثر بالأفلاطونية الجديدة) Pseudo Denys .

(د) دخول أرسطو وابن رشد أوروبا المسيحية (باريس) :

متى حدث الصدام الأول بين أرسطو (ونقصد به بالطبع الجانب الطبيعى والميتافيزيقى منه لأن منطقه كان معروفا لدى أوروبا منذ القرن السادس كما سبق أن قلنا) وبين المسيحية ؟ وأين حدث ذلك ؟ حدث ذلك فى جامعة باريس عام ١٢١٠ فى شكل قرار تحريم . ونحب أن نتوقف قليلا عند جامعة باريس وأهميتها . انشئت هذه الجامعة عام ١٢٠٠ عندما أصدر الامبراطور فيليب أوغسطس قرارا بضم كل المدارس الموجودة حينئذ فى جامعة واحدة ، وتقسيمها الى أربع كليات هى كلية الآداب ، واللاهوت ، والحقوق والطب . وغنى عن القول أن الكليتين اللتين تعنيانا هنا هما كلية الآداب وكلية اللاهوت . وتكونت أيضا فى فترات متقاربة فى بداية القرن الثالث عشر جامعة بولونيا وجامعة أكسفورد ، وجامعة نابلى ، الا أن أهم هذه الجامعات كانت بلا جدال جامعة باريس ، فهى منارة الفكر فى أوروبا المسيحية كلها ، فيها تنشأ التيارات الفكرية وتنتشر فى بقية أنحاء أوروبا ، وفيها درس ودرس أعظم فلاسفة ولاهوتى القرن الثالث عشر . ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر اسكندر دى هالس Alexandre de Halés والقديس بونافنتورا St. Bonaventure ، والقديس البرت الأكبر ، والقديس توماس الاكوينى ، وروجر بيكون وجيل دى روم Giles de Rome وسيجر دى

برابانت وريموند ليل Raymond Lulle • ولذلك فاننــا عنـدما نتحـدث عن دخول أرسطو فى جامعة باريس لأول مرة والصدام الذى حدث فيهـا بين الفكر القـديم والفكر الأرسطى ، فكأننا نتحدث عن بداية دخول أرسطو العـالم المسيحى كله • وخلاصـة القول أن أرسطو دخل باريس أولا ومنها انتشر فى بقيـة المـراكز العلميـة المنتشرة فى أنحـاء أوروبا المسيحية •

ونحب أن نؤكد أنه فى عام ١٢٠٠ ، أى عند تأسيس جامعة باريس ، كانت معظم كتب أرسطو بين يدى القراء اللاتين • فـكما اتضح من عرضنا التـاريخى لحركة الترجمـة فان السماع الطبيعى ، والـكون والفساد ، والـكتب الثـلاثة الأولى من الآثار العلوية . والنفس ، والطبيعيـات الصغرى ، والـكتب الأربعـة الأولى من الميتافيزيقا والأخلاق النيقوماخية قـد ترجمت جميعهـا قبل هذا التـاريخ • ونضيف أنه كان بين أيدى اللاتين أيضـا ترجمـة كتب بويسيوس المنطقيـة التى تشرح أورجانون أرسطو ، وكذلك شروح ابن سينا للمنطق الأرسطى ، وكتاب العلل وهو كتاب يلخص بعض قضـايا بروقلس ـ وان نسب لفترة طويلة خطأ لأرسطو ـ وقد ترجمه عن العربيـة جيرار دى كريمون (وقـد توفى دى كريمـون عام ١١٨٧ وبالتالى لابد أنه ترجم هذا الـكتاب قبل هذا التاريخ) •

وجاء رد فعل الـكنيسة المسيطرة على الحيـاة الفكرية فى ذلك الحين ضـد أرسطو فى شكل قرار تحريم وضعته مجموعة من رجال الدين على رأسها بيير دى كوربى Pierre de Corbeil أثنـاء انعقاد مجمع باريس عام ١٢١٠ • ويرجع موقف الـكنيسة هـذا من أرسطو ، وهو على عكس موقفهـا من أفلاطون الذى كان قد جاء أوروبا محاطا بآباء الكنيسة ، الى أنه جاءها بواسطة المسلمين الذين تحـاربهم المسيحية : ورأت الـكنيسة أن عليهـا أن تتـدخل بعـد أن جرؤ بعض المفكرين على محاولة تـكييف الطبيعـة والميتافيزيقا الأرسطية مع اللاهوت (١٤) • وأدان هـذا التحريم

---

(١٤) Théory : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française p. 74.

اموری دی بین Amaury de Béne وداوود دی دنیان David de Dinant وتلاميذهما ، كما حرم « كتب أرسطو فى الفلسفة الطبيعية وشروحها التى كانت تدرس فى المحاضرات العامة أو الخاصة فى باريس »، وواضح من صيغة التحريم انه يقصد الكتب الأرسطية الطبيعية فقط ، وانه لا يشير الى ميتافيزيقا أرسطو ، وان كانت كثير من القضايا الميتافيزيقا قد عالجها أرسطو كما نعرف فى كتبه الطبيعية · كما أن التحريم يشير الى شروح الكتب الطبيعية ، ولذا فالسؤال الذى يفرض نفسه هنا هو : شروح من هى المقصودة ؟ يذهب بعض الباحثين مثل هوريو وجوردان الى أن شروح ابن رشد هى المقصودة (١٥) ، بينما يذهب البعض الآخر وعلى رأسهم رينان الى استحالة ذلك لأن أول عمل من أعمال ابن رشد ترجم الى اللاتينية فى عام ١٢١٧ على يدى ميشيل سكوت أى بعد هذا التحرير بحوالى سبع سنوات (١٦) ·

ومما هو جدير بالذكر أن هذا التحريم كان ينطبق على جامعة باريس فحسب ، اذ استمر تدريس أورسطو وشروحه فى تولوز مثلا (١٧) · وفى ختام حديثنا عن هذا التحريم نقول أنه لابد أن الفلسفة قد شهدت أحياء فى بداية القرن الثالث عشر والا ما جاء هذا التحريم محاولا القضاء عليها فى مهدها ·

لقد كان لباريس دور هام فى التعبير والدفاع عن المسيحية ولهذا كان البابا يحرص دائما على المحافظة على سلامة العقيدة فيها فى مأمن من كل الشوائب ، وهو ما دفعه الى اصدار أول تحريم فيها دون غيرها من الدوائر الفكرية فى أنحاء أوروبا المسيحية · هل تراجع أساتذة كلية الآداب بجامعة باريس الذين كانت استهوتهم الفلسفة حتى انهم اندفعوا فى دراستها وفى تدريسها مما دفع الكنيسة الى التدخل رسميا لحماية العقيدة المسيحية ، بأن اصدرت قرار تحريم ١٢١٠ ؟

---

(١٥) Hauréau : Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872, p. 409 et 410.
Jourdain : Recherces critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, p. 193 — 194.

(١٦) Renan : Op. Cit. p. 220 — 221.

(١٧) Théry : Op. Cit. 74 — 75.

هل تراجعوا أمام سلطة الكنيسة ورجالها حراس الدين واللاهوت الذين كان فى استطاعتهم الحكم بالاعدام على كل من يتجهم على الدين ؟ والاجابة هنا بالنفى !! ويبدو أن التاريخ يقول لنا هنا أن العقل اذا انطلق فى درب جديد فمن الصعب اعادته الى الدروب القديمة التى يكون قد سئمها ، مهما كان الثمن ٠ ولقد اضطرت الكنيسة الى اصدار تحريم آخر عام ١٢١٥ كان أكثر عنفا عن سابقه ، ولقد صاغه روبير دىكورسون Robert de Courçon الذى كان أستاذا للاهوت فى جامعة باريس فيما بين ١٢٠٤ و ١٢١٠ والذى كان صديقا للبابا اينوسنت الثالث innocent III ، وقد أصبح كردينالا فى ١٢١٢ ٠ ففى ١٢١٥ كلفه البابا باعادة تنظيم الدراسات فى باريس باعتباره مندوب البابا ، فأصدر قانون تنظيم الجامعات الذى اشتمل على هذا التحريم الجديد الذى يحرم « تدريس كتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية والخلاصات التى تتناولها وكذلك مذهب داوود دى دينان وأمورى والهرطقى Maurcii Hyspani (وموريس هذا أو العربى الأسبانى سنعرض له فيما بعد) (١٨) ٠

كان مورى دى بين ـ الذى يشير اليه هذا التحريم كما أشار اليه من قبل تحريم ١٢١٠ ـ أستاذا بجامعة باريس فى كلية الآداب ، وما يزال من الصعب علينا تحديد ماهية نظرياته وتحديد مصادرها ، كما لازلنا حتى الآن لا نستطيع تحديد على وجه الدقة سبب اتهامه بالخروج على الدين ، هل كان ذلك نتيجة لاعتماده على كتب أرسطو الطبيعية أم كان نتيجة لاعتماده على الشروح العربية لهذه الكتب ٠ أما داوود دى دينان فقد اثبت الأب تيرى فى كتابه عنه (١٩) ، اعتماده وتأثره بطبيعة ارسطو وميتافيزيقاه ، وهو ما يتضح من مقتطفات كتابه "De Tomis" التى ذكرها البرت الأكبر ٠ وكان البرت يأخذ عليه أنه شوه فلسفة أسطو بتصوراته البدائية عن وحدة الوجود ٠

---

(١٨) Ibid p. 75

(١٩) Théry (R.P.G.) : Auteur du Décret de 1210 : 1 — David de Dinan, étude sur son panthéisme matérialiste. Revue des sciences philosophiques et théologiques. Saulchoir, Kain, Belgique 1925.

ويذهب البعض الى أن كليـــة اللاهوت بجامعـــة باريس كانت وراء تحريمات ١٢١٠ و١٢١٥ ، وأننـــا يجب ألا نرى فى تلك التجـريمات الا اجراءات دفاع ضـد التسللات الوثنيـة لأرسطو ، وحمـاية للعلم الالهى ، ويؤكدون أن هـذين التحريمين همـا الأضواء الوحيدة على تاريخ الأرسطية فى باريس فيما بين ١٢٠٠ و ١٢٣٠ (٢٠) .

أدركت المـدرسة المسيحية وهى تواجـه يقظة الأرسطية الجديدة انها اذا تركتها تنتصر أى اذا قبلتها لـكان عليهـا اما أن تعلن أن كل تعـاليم الـكنيسة الـكاثوليكية خاطئـة ، واما أن تقبل امكانيـة وجـود حقيقتين متعارضتين وسليمتين فى نفس الوقت ، تقول بأحدهما الـكنيسة وتبرهن الفلسفة على صـحة الأخرى . كان على الـكنيسة أن تضحى اما بالعقيدة واما بالعقـل السليم . واتخـذت الـكنيسة بسرعـة قـرارها فضحت بكل الفلسفة الوثنيـة ! (٢١) .

ان الـكنيسة التى كانت تقبل بل تفرض تدريس منطق أرسطو ولأنه يستطيع أن يقدم خـدمات جليلة للاهوت ، رفضت أرسطو العـربى عـام ١٢١٥ بنفس الصرامة التى صـاحبت رفضها له عام ١٢١٠ . ونص التحريم الجـديد واضـح وهـدفه أوضح ، ومدلوله بالنسبة لتـاريخ الأرسطية العربيـة ذو اهميـة رئيسية : أن الـكنيسة مصممة على سد الطريق أمام أرسطو العربى ، أى أرسطو وشراحه العرب . ونقول قبل أن ننتقل لأهم ما جاء فى هـذا القرار ، وهو تحريمه لـمذهب موريس الأسـبانى أو العربى الأسـبانى ، ان هـذا القرار كان مثل سابقه محليا ايضا . فهو يستهدف جامعـة باريس دون غيرها من المراكز الدراسـية . ولذا نرى منشور دعاية يصـدر عن جامعـة تولوز فى ١٢٢٩ بهـدف جذب الطلبـة اليهـا ، يؤكد أن الأساتذة فيها يدرسون كتب أرسطو المحرمة فى جامعة باريس ! (٢٢) .

---

(٢٠) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 66-67 et 72.

(٢١) Duhem : Le système du monde Tome V,P. 580.

(٢٢) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 68.

أثار اسم Mauricii Hyspani أي Mauritus Hyspanus الذى جاء فى تحريم ١٢١٥ شغف الكثيرين للبحث عن حقيقة صاحبه وقد كتب فى هذا العديدون ، وانقسموا فريقين ، فريق يرى أنه ابن رشد ، بينما يستبعد الفريق الثانى هذا تماما ٠ والجميع يعتمدون فى تحديدهم لصاحب هذا الاسم على فكرتهم عن تاريخ دخول ابن رشد العالم المسيحى : فمن يقول أنه ابن رشد هو من يعتقد أن العالم المسيحى عرف هذا الفيلسوف فى هذا التاريخ ، أما من يرفض هذا الرأى فهو من يظن أن ابن رشد لم يكن قد عرف بعد فى هذا التاريخ فى أوروبا المسيحية ٠

يقول كارادى فو فى محاولته تحديد من هو موريس الأسبانى انه اما ابن سينا أو ابن رشد ، فالتحريمات الباريسية ، كانت تتناول أيضا الفلسفة العربية وهذان الفيلسوفان أهم أعلامها ٠ وهو يرجح أن يكون المقصود هنا هو ابن رشد وليس ابن سينا ، رافضا الرأى الذى يرى أن كلمة mauritus هى تحريف لكلمة Maurus وبالتالى أن يكون المقصود بـ mauritus hyspanus هو العربى الأصفهانى أى ابن سينا كما يذهب البعض ٠ فليس هناك ما يدعو ـ فيما يؤكد ـ لتسمية ابن سينا بالأصفهانى لأنه لم يكن فى اصفهان الا سنوات قليلة لم ينتج فيها الكثير، والمفروض أن المفكر ينتسب للبلد الذى ولد فيه أو أقام فيه مدة طويلة ٠ لا مناص اذن من اعتبار أن Hyspanus هى الأسبانى ٠ ويكاد يتفق الجميع على هذا الحل ٠ أما كلمة Mauritus أى Mauricii فيرى دى فو أن اعتبارها تحريفا لكلمة Mauritus أى العربى يعد خطأ لأن العرب فى أسبانيا فى القرن الثالث عشر كان يطلق عليهم أسماء أخرى ٠ ويرفض دى فو ماذهب اليه رينان من أن كلمة Mauricii أو Mauritus هى تحريف لكلمة Averrois أى ابن رشد باللغة اللاتينية ٠ ويؤكد أن هذه الكلمة ماهى الا تحريف لكلمة محمد وهو اسم ابن رشد ٠ وبذا يكون المقصود بمن ذكر فى التحريم هو محمد الأسبانى أى ابن رشد (٢٣) ٠

---

(٢٣) DE vaux (Carra) : Mauritus Hispanus, le mohamétan d'Espagne, dans Revue des sciences philosophiques et théologiques 21ème année. Paris, 1932 p. 238 — 239.

ويذهب موندونيه الى أن العربى الأسبانى هذا هو ابن رشد بالذات بينما يرى فيه جوردان دومنيك جاند يسالفى أو ابن جبيرول أو ابن سينا . أما آسين بالاثيوس فيفضل أن يكون مسلما أسبانيا مجهولا ، ويمتنع بويج وهو الذى تولى نشر وتحقيق الكثير من أعمال ابن رشد عن ابداء الرأى قائلا انه ليس لدينا أية وثيقة تسمح لنا بأن نقول أن ابن رشد كان يسمى فى بداية القرن الثالث عشر أو فى أى وقت آخر باسم « العربى الأسبانى » .

وهناك من يطرح المسألة بطريقة مختلفة تماما فيرفض اعتبار أن ابن رشد هو المقصود بتحريم عام ١٢١٥ ، اعتمادا على أن تأثر الفكر المسيحى بابن رشد جاء الى ما بعد ذلك بعدة سنوات ، وعلى رأس هؤلاء فان ستينبرجن الذى خصص كتابا عن أرسطو فى الغرب ، فيقول أن الشروح التى كان يقصدها التحريم هى شروح ابن سينا وربما شروح الفارابى ولكنها ليست شروح ابن رشد . ويضيف أنه حتى لو كان المقصود بمن جاء ذكره فى التحريم هو ابن رشد ، فان نفس صيغة القرار لا تعنى بالضرورة وجود كتب ابن رشد باللغة اللاتينية فى هذه الفترة (٢٤) .

ونحن نرى فى الحقيقة فى هذا الرأى كثيرا من التعنت ، كما أن الأدلة التى يقدمها لنا بعد ذلك على صحة رأيه لا تقطع بالمرة بصواب هذا الرأى ، انما هى تدل على محاولة تأويل النصوص بما يتفق ورأى سبق . فلو فرضنا معه أن كتب ابن رشد لم تعرف فى العالم المسيحى الا بعد سنة ١٢٣٠ فهل يقلل هذا من أهمية هذا التأثير ؟ ان كل تاريخ الرشدية اللاتينية الطويل وعنف الحركة المضادة لها كافيان لبيان هذا الأثر . ودليل فان ستينبرجن على أن ابن رشد ليس هو المقصود فى تحريمنا هو أن ذكر ابن رشد ورد للمرة الأولى فى كتابى « فى العالم » و « فى النفس » لجيوم دوفرنى وهما مؤلفان فيما بين ١٢٣٠ ، ١٢٣٦ ، وان لهجة حديث دوفرنى عنه تدل على أنه يعرفه بالكاد فهو لا يرتاب بالمرة فى أن فلسفة الفيلسوف العربى تحمل فى طياتها أى خطر للفكر المسيحى ، كما أن البرت فى خلاصته عن « الخلق » التى ألفها حوالى ١٢٤٠ يذكره حوالى

---

(٢٤) Van Steenberghen ; Aristote en occident p. 69—87

ثمانين مرة وهو يشير لشروحه على الميتافيزيقا ، والنفس ، والسماء والعالم ، ولكتابه « فى جواهر الاجرام السماوية » ، وان كان لايشير لشروحه على السماع الطبيعى وعلى الكون وعلى الآثار العلوية . وثمة دليل ثالث يقدمه فان ستينبرجن على أن ابن رشد لم يعرف قبل ١٢٣٠ وان كان تاثيره جاء بعد ذلك التاريخ بحوالى عشرين عاما ، وهو أن ميشيل سكوت قد قام بترجمة كتب أرسطو وشروح ابن رشد عليها فى بلاط فردريك الثانى ملك صقلية فيما بين ١٢٢٨ ، ١٢٣٥ ، وأن هذا الملك قد أرسل بعد ١٢٣٠ بقليل ترجمات جديدة لجامعات ايطاليا ، وأن ترجمات ابن رشد قد دخلت باريس فى نفس الوقت تقريبا .

ولا ينكر فان ستينبرجن ان ميشيل سكوت قد ترجم شروح ابن رشد فيما بين ١٢٢٠ و ١٢٢٨ فى طليطلة ، ولكنه يعتبر أن أول محاولة هامة لترجمة أعمال ابن رشد ، كانت غالبا فى بلاط فردريك الثانى حوالى ١٢٣٠ وقد اشترك فيها أيضا ميشيل سكوت . والحقيقة التى يتمسك بها هذا المؤرخ اعتمادا على كل هذا أن ابن رشد لم يعرف فى باريس قبل ١٢٣٠ . ويسوق لنا المزيد من الأدلة على ذلك فيقول ان روجر بيكون وهو شاهد عصر يؤكد دائما أن ابن رشد دخل فى حدود ١٢٣٠ العالم المسيحى ، كما أن هناك مخطوطة هامة فى المكتبة القومية بباريس بتاريخ ١٢٤٣ تحتوى على كل أعمال ابن رشد التى عرفت فى القرن الثالث عشر ، وهذا دليل بالغ الأهمية على أن دخول ابن رشد أوروبا المسيحية عن طريق باريس كان حوالى ١٢٤٠ (٢٥) .

أما رينان فهو يجعل دخول ابن رشد أوروبا المسيحية قبل ذلك بكثير فيقول ان التاريخ الذى يذكره روجر بيكون هو تاريخ معرفته هو بأعمال ابن رشد وان كان هذا لا يعنى أنه تاريخ دخول ابن رشد باريس على الاطلاق ، والدليل على ذلك أن جيوم دوفرنى واسكندر دى هالس قد عرفا أعمال الشارح قبل هذا التاريخ . ومن جهة أخرى فان ترجمات ميشيل سكوت لا تحمل تاريخا ، والتاريخ الوحيد جاء على ترجمته لاحدى

---

(٢٥) Ibid p. 88 — 90.

مؤلفات البتروجى وهو ١٢١٧ ولابد أن ترجمات ابن رشد قد تمت فى هذا التاريخ لأن ميشيل سكوت يبدو أنه لم يظل فى طليطلة الا سنوات قليلة (٢٦) ٠

أما اذا انتقلنا الى رأى الدكتور محمود قاسم الذى كتب كثيرا وباعجاب شديد عن ابن رشد لرأيناه يختلف اختلافا شديدا مع رينان لأنه يرجىء معرفة العالم المسيحى بأعمال ابن رشد الى مابعد منتصف القرن الثالث عشر !٠ ويقول د٠ قاسم فى نقده لفكرة رينان ، ان الفكرة الأساسية عند هذا الباحث كانت أن فلسفة ابن رشد لا تختلف فى شىء عن فلسفة غيره من فلاسفة العرب ، ولذا ذهب الى أن الفلسفة الرشدية كانت معروفة حق المعرفة فى أوروبا منذ بداية القرن الثالث عشر مع أن كتبه لم تكن قد ترجمت بعد ٠٠ ويذهب د٠ قاسم الى أن المذهب الرشدى لم يعرف فى أوروبا المسيحية الا بعد خمسين عاما من التاريخ الذى حدده رينان ، أى بعد منتصف القرن الثالث عشر !٠ (٢٧) ونرى أن الدكتور قاسم اختار هذا الاحتمال واعتبره هو الحقيقة اليقينية ليحل عدة مشاكل فلسفية تاريخية ، وهى كما ذكرها :

أولا : لماذا لم يعرف جيوم دوفرنى المتوفى عام ١٢٣٠ ابن رشد ؟

ثانيا : كيف عجز الاسكندر دى هالس عن معرفة ذلك الشارح الذى تكلم عن العقل المادى ، فقال انه الاسكندر الأفروديسى بينما هو فى الحقيقة ابن رشد ؟

ثالثا : كيف استطاع الأكوينى وحده أن يستخدم منهج ابن رشد فى شروحه لأرسطو ؟

رابعا : لماذا بدت نظرية التوفيق بين الدين والعقل نظرية شديدة الابتكار فى نظر معارضى الأكوينى وفى نظر تلاميذه أيضا ؟

---

(٢٦) Renan p. 208.

(٢٧) د٠ محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى ، مكتبة الأنجلو ، ص ٤٤ ٠

خامسا : وأخيرا لماذا اشتدت محاربة اللاتين الرشديين فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر ؟

ولقد اعتمد د٠ قاسم على العالم آسين بالاسيوس الذى اهتدى كما يقول الى الطريق الذى سلكته فلسفة ابن رشد العربية حتى وصلت الى الأكوينى ٠ وفى رأى د٠ قاسم أننا لو أرجأنا تاريخ دخول الرشدية للعالم المسيحى الى ما بعد منتصف القرن الثالث عشر لاستطعنا العثور على تفسير منطقى لنشأة المذهب الذى أساء مؤرخو الفلسفة تسميته عندما أطلقوا عليه اسم « المذهب الرشدى اللاتينى » وكان ينبغى أن يسموه بالمذهب العربى اللاتينى ٠ وفى رأيه أن المذهب الرشدى الحقيقى لم يتطرق الى العالم الغربى الا من خلال مذهب ألبرت الأكبر ٠ ويرى المؤلف فى النهاية أن الفلسفة الرشدية الحقيقية ما كان من المستطاع معرفتها فى العالم الغربى قبل النصف الثانى من القرن الثالث عشر ! (٢٨) ٠

وفى رأينا أن الدكتور قاسم يحاول اثبات بطريقة غير مباشرة أن كل التهم التى وجهت للفلسفة الرشدية عند دخولها باريس ، كان يجب فى الحقيقة أن تلصق بالفلسفة العربية ذات النزعة الأفلاطونية والمتمثلة فى الفارابى والكندى وابن سينا ، لا بابن رشد ٠ ان ارجاء دخول ابن رشد فى رأينا ، فى العالم المسيحى الى ما بعد منتصف القرن الثاث عشر فيه اجحاف فظيع للحقيقة فلقد سبق لى أن ذكرت أن جيوم دوفرنى ذكر ابن رشد فى أوائل القرن الثالث عشر ، كما قلنا أن ألبرت الأكبر ذكره عام ١٢٤٠ فى كتابه « فى المخلوقات » حوالى ٨٠ مرة ٠ ومن جهة أخرى كان على د٠ قاسم ألا ينزعج كل هذا الانزعاج بسبب التهم التى ألصقت بابن رشد ، فمن الطبيعى أن يكون هذا الفيلسوف العقلانى العظيم الذى كرس حياته فى توضيح فكر المعلم الأول قد أتى بالكثير من النظريات التى تصطدم مع العقيدة المسيحية ، بل ومع أى عقيدة منزلة ، ولاهوتها ، مما يدفع الكثيرون لمهاجمته ٠ ثم ألم يهاجمه ألبرت الأكبر وتوماس الأكوينى نفسهما وقد عرفاه حق المعرفة ، وقد اعتبرهما د٠ قاسم تلاميذا له؟

---

(٢٨) د٠ قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى ، ص ٤٤ ، ٤٥ وص ٥١ ٠

ونعتقد أن محاولة تبرأة فيلسوف من تهمــة الالحــاد من جانب أســتاذ للفلسفة ما كان ينبغى أن تأخذ كل هــذه الأهميــة ، خاصــة أن المتهم هو ابن رشد الذى يمكن أن يبرىء نفســه دائمــا قائلا كما سنرى عند دراسة التوفيــق بين الفلسفــة والدين عنــده « اننى أوضح أرسطو ولا أعبر عن آرائى ! » ·

ويتساءل د· قاسم لــماذا لا يكون المقصــود بتحريم عام ١٢١٥ هو ابن طفيــل مثلا ؟· ولا أدرى لــماذا لا يكون هو ابن رشد خاصــة أن الاتجاه بعــد ذلك فى التحريمات كان ضــد ابن رشد بالذات وليس ضد أى فيلسوف آخر ؟ لــماذا نبحث عن أبعد الاحتمالات بينما أقر بها أمامنا ؟

وبعــد هــذا العــرض نعتقــد أنه فى اســتطاعتنا القــول أن Mauritus Hyspanus المشــار اليــه فى تحــريم ١٢١٥ والذى حرمت شروحه هو ابن رشد · وبالرغم من أن جزءا يسيرا من كتبه هو الذى ترجم ، فقد عرفه بعض المهتمين بالفلسفة ودارسيها وربما يكونوا قد عرفوا بقيــة مؤلفــاته قبل أن تترجم كأن يكون بعض العــارفين للعربيــة لخصــوها لهم ، أو ربمــا وجــدت ترجمــات متسرعة غير دقيقــة لــكتبه ثم اختفت عندما وجدت الترجمات الدقيقة ·

ولقــد تــكون ، بالرغم من تحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ ، تيــار فــكرى جــديد فى كلية اللاهوت نفسها ، الى جانب استمرار الاتجــاه المحــافظ القــديم المرتبط بشــدة بالاعتمــاد على النصــوص وعلى آباء الــكنيسة · ولابد أن هــذا الاتجــاه يرجع الى ضرورة انتظــام طلاب كليــة اللاهوت بعض الوقت فى كلية الآداب بمقتضى نظــام دراسة كلية اللاهوت ، وهناك كانوا يتأثرون بالمنهج التأملى العقــلانى الذى يزداد قــوة · وتصادف أن تكونت ـ فى الوقت الذى كان يغزو فيــه أرسطو جامعــة باريس ومعــه الفلسفات الوثنية الأخرى ـ طائفة الدومنيكان فى ٢٢ ديسمبر عام ١٢١٦ ، كما جاء الفرنسيسكان جامعــة باريس لأول مرة فى عام ١٢١٩ واجتذبت الفرقتــان العــديد من الأعضــاء سواء كانوا تلاميــذا أم أساتذة (٢٩) ،

---

(٢٩) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 75 à 77.

وتمثيل هاتين الطائفتين فى جامعة باريس كان فى رأينا ، مما جعل الصدام بين المسيحية من جهة والأرسطية والرشدية من جهة أخرى أعنف·

(د) المرحلة الثانية فى تاريخ الأرسطية فى القرن الثالث عشر :

وتقع تلك المرحلة فيما بين ١٢١٨ و ١٢٥٠ ، وفى تلك المرحلة واصلت كلية الآداب بجامعة باريس تدريس أرسطو وشروحه رغم تحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ ، بل أن كلية اللاهوت نفسها أصابتها العدوة · فها هو البابا جريجوار التاسع يوجه رسالة الى أساتذة هذه الكلية يحذرهم فيها من الفلسفة ، وسوء استخدامها ويذكرهم بقيمة العلم المقدس ، أى اللاهوت، وهو الذى يستمد مبادئه من العقيدة ، تلك المبادىء التى تعلو على مستوى الفهم الانسانى · ان الفلسفة هى خادمة اللاهوت الذى يعلو على كل العلوم الأخرى · فلا يجب اذن قلب الأدوار ووضع العلم المسيطر تحت سيادة الفلسفة وهى مجرد خادمة له ancilla كما كانوا يقولون حينئذ · وبالرغم من أن مضمون هذه الرسالة عائم كما يقول لنا فان ستينبرجن الا أنه يلقى ضوءا قويا على التطور الذى حدث فى هذه الكلية منذ ١٢١٥ · ولقد قام الأب جرابمان Grabmann ، عالم الفلسفة المسيحية الكبير ، الذى بذل الكثير من الجهود لنشر مخطوطات العصور الوسطى الفلسفية ، بتوضيح ذلك بالاعتماد على الكتابات التى وضعت فى هذه الفترة فى الكلية ، فذهب الى أنه لابد وأن يكون هذا التيار الفلسفى الجديد جاء نتيجة ضرورة انتظام طلاب اللاهوت فى كلية الآداب قبل دراسة اللاهوت · ومن الواضح أن هذا الاتجاه كان يعطى مكانة عظيمة للمنهج التأملى · ويبدو أن هؤلاء المجددين كانوا يستخدمون مصطلحات ومفاهيم فلسفية فى تأويل « الأسرار » دون مراعاة لطبيعة معرفة العقيدة أو طبيعة العلم اللاهوتى · ان الصراع هنا بين الروح المسيحية والاتجاه الفلسفى الطبيعى الوثنى · وتتزايد قوة هذا الاتجاه حتى يضطر البابا اليقظ الى توجيه خطاب فى ١٣ أبريل ١٢٣١ الى أساتذة وطلاب جامعة باريس لاعادة السلام بهدوء الى هذه الجامعة بعد أن اجتاحتها الاضطرابات · والجديد فى هذه الرسالة هو أن البابا رأى استمرار تحريم كتب أرسطو لحين فحص الطبيعية منها ولحين « تنقيتها » من كل ما يثير مجرد الشكوك · ويوصى البابا اللاهوتيين ،

بالابتعاد عن المناهج الضارة بالنسبة لعلمهم ، فيجب ألا يحاولوا لعب دور الفلاسفة بل عليهم الاعتماد دائما على مصادر اللاهوت التقليدية ٠ وبعد ذلك بعشرة أيام أى فى ٢٣ أبريل ١٢٣٦ كون البابا جريجوار التاسع لجنة مهمتها فحص كتب أرسطو الطبيعية ، فقد تكون دراسة أرسطو مفيدة للعلم المسيحى ! وكان الهدف من هذا الفحص حذف كل الفقرات التى تمثل خطرا على العقيدة أو تثير شكا فيها أو تتعارض معها صراحة ٠

وواضح تماما أن هذا البابا الذكى قد أدرك أن أرسطو قد اقتحم كلية الآداب بل وكلية اللاهوت نفسها ، وأنه لا فائدة من محاولة القضاء على هذا التيار ، وأن الشيء الوحيد الذى يستطيعه هو أن « ينقى » أرسطو من كل جوانبه « الوثنية » بحيث يمكنه التعايش مع العقلية المسيحية ٠ لقد بدأت الكنيسة اذن تخضع للامر الواقع ٠

الا أن هذه اللجنة فشلت تماما ! كان من الصعب ، جعل العقول التى أثير شغفها ، تقبل مقص الرقابة على الفكر المطروح أمامها ٠ ومما ساعد على فشل هذه اللجنة هو أن شروح ابن رشد كانت قد دخلت باريس ٠ بقيت المشكلة اذن قائمة أمام أى بابا ، ولذلك نرى البابا اينوسنت الرابع Innocent IV يفرض حظر قراءة كتب ارسطو الطبيعية فى تولوز أيضا فى ٢٢ سبتمبر ١٢٤٥ (٣٠) ٠ ولكن التيار الأرسطى كان اقوى من كل الاجراءات ولذلك اضطرت جامعة باريس فى عام ١٢٥٥ كما سنرى فى المرحلة القادمة ، أن تضع فى برامجها كل كتب ارسطو السيكولوجية ، والطبيعية والميتافيزيقية !٠

وفى هذه الفترة التى نحن بصددها ، والتى تمتد من سنة ١٢١٨ إلى سنة ١٢٥٠ ، غزت شروح ابن رشد كل المراكز العلمية فى أوروبا وعلى رأسها باريس ٠ واذا كان البعض ينكر معرفة أوروبا بابن رشد قبل ١٢٣٠ ، بينما يرى البعض الآخر انها حدثت فى أوائل القرن الثالث عشر ، فان

---

(٣٠) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 101 — 108 ; et Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 21.

الكل يجمع على أنه ما بين ١٢٣٠ و ١٢٥٠ كان ابن رشد قد فرض سلطان شروحه على العقول . وكما سبق أن قلنا كان جيوم دوفرنى هو أول من ذكر ابن رشد فى كتابيه « فى الكون » و « فى النفس » وهما مؤلفان فيما بين ١٢٣١ ، ١٢٣٦ وان كانت اللهجة التى ذكره بها تشير الى نوع من التردد قد يعنى الجهل بحقيقة ابن رشد . ونرجح أن يكون ذلك سببه سيطرة الكنيسة على الفكر وتهديدها المستمر لكل جديد مما يدفع بالمفكرين الى التظاهر احيانا بغير ما يؤمنون به وهى حيلتهم فى كل العصور اذا ما اشتدت الضغوط عليهم . وقد يكون سبب لهجة دوفرنى هو أنه قرأ ابن رشد فعلا أو سمع عنه ، دون أن يتعمق فى حقيقة فكره ، وفيما يمثله من خطر على العقيدة المسيحية . ولا يعقل فى رأينا أن يكون ابن رشد قد ظهر فجأة بحيث يذكره ألبرت ثمانين مرة فى كتابه « فى المخلوقات » الذى ألفه عام ١٢٤٠ ، بينما كان دوفرنى يكاد يجهله حتى وقت قريب . فلابد أن هذا التيار الأرسطى الرشدى كان قد قطع شوطا طويلا حتى رسخت أقدامه وحتى أصبح حقيقة واقعة بالرغم من كل تحريمات الكنيسة ، وحتى يذكره ألبرت بهذه الكثرة ، وهو الذى يمثل فكرا مسيحيا سليما الى حد كبير وله مكانة عظيمة فى الحياة الفكرية .

(هـ) المرحلة الثالثة للارسطية (الرشدية) فى باريس فيما بين ١٢٥٠و١٢٦٥ :

وضعت كلية الآداب بجامعة باريس فى ١٢ مارس ١٢٥٥ تنظيما لمناهج التدريس وحددت الكتب التى يجب أن تقرأ أو تشرح علنا . وكان هذا دليلا على دخول ارسطو رسميا كلية الآداب . فكل مافعلته الكلية فى الحقيقة هو أنها أرادت أن تجعل تنظيمها يجارى الواقع الموجود فعلا منذ فترة مضت . وقد سمحت بدراسة كتب الأخلاق، والسماع الطبيعى ، والميتافيزيقا ، والحيوان ، والسماء والعالم ، والآثار العلوية ، والنفس ، والكون ، وكتاب العلل (وهو ليس لأرسطو حقيقة) والحس المحسوس ، والنوم واليقظة ، والنباتات ؛ والذاكرة والتذكر ، والموت والحياة (٣١) .

---

(٣١) Mandonnet : op. cit., p. 24.

وبهـذا التنظيم أصبحت كلية الآداب بباريس مفتوحة على مصراعيها للتأملات الفلسفية ليس فى مجال المنطق والأخلاق فحسب بل فى الميتافيزيقا وفى الفلسفة الطبيعيـة أيضا ٠ ولا نعرف الـكثير عما كان يدرس بالضبط فيما بين ١٢٥٠ و ١٢٦٥ وكل مانعرفه أنه فى نهـاية تلك المرحلة بدأ يتضح اتجاهان مختلفان تزعم سيجردى برابانت أحدهمـا ، وسار وراءه مجموعة من الأساتذة فى طريق العقلانيـة ، وأصبحوا يدرسون أرسطية هرطقيـة فى نقاط عـديدة ، بينما كان الاتجـاه الثـانى يعبر عن أرسطية معتدلة أى تحترم الرؤية المسيحية للاشـياء ٠ وكان حزب سيجر هو حزب الأقلية، فهو يضم أقل من ربع الموجودين فى الـكلية سواء كانوا أساتذة أم طلبة ، وان كان يبـدو أنه الحزب الذى اجتـذب أقوى الشخصيات وأبرز المفكرين، ويتضح هذا من كتاباتهم ومن شهادة المعاصرين (٣٢) ٠

امتازت هـذه الفترة بأعمـال وجهود كل من البرت الـكبير وتلميذه العظيم القـديس توماس ٠ وكانت بداية هـذه الجهود تكليف البابا الاسكندر الرابع لألبرت ، وذلك أثنـاء اقامته فى البـلاط عنـده ، بنقض ضلالة ابن رشـد الخاصـة بخلود النفس الانسانية الفردية ٠ واستجاب البرت لذلك بأن وضع كتاب « فى وحدة العقل ضـد ابن رشد » الذى أدمجه فيما بعد فى خلاصـته اللاهوتيـة بعد أن أدخل عليه تعـديلات هامة ٠ والـكتاب يدل على الروح الفكرية التى كانت سـائدة فى عام ١٢٥٦ ٠ ويفرض السؤال التـالى نفسه علينـا فى هـذا المقـام : هل كان طلب البـابا لنقض نظرية وحدة العقل الرشـدية رد فعل لوجود رشديين صرحاء كان لابد من الرد عليهم ؟ يذهب فان ستينبرجن فى كتابه « الفلسفة فى القرن الثالث عشر » ـ وهو كتاب قيم من حيث استعراضه لـكل فلسفات هذا العصر الذهبى للفلسفة المـدرسية ، وان كان فيـه الـكثير من التحيزات ومن الأفـكار المسبقة التى تؤدى غالبا الى استنتاجات بعيدة تماما عن الحقيقـة ـ ذهب الى أن الاجابة عن هـذا السؤال لابد وأن تـكون بالنفى ، وذلك لأن نظرية وحدة النفس الرشدية كانت قـد اكتشفت من جانب المسيحيين منذ فترة وجيزة ٠ ودليله على ذلك أنهم لم يتوقفوا عندها طويلا ، رغم خطورتها ،

(٣٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 414.

فيما قبل عام ١٢٥٠ ، أما دليله الثانى فهو أن روجر بيكون فى كتابيه « مسائل على كتب الفلسفة الأولى » و « مسائل على كتاب العلل » ينسب لابن رشد نظرية تعدد العقول الممكنة والعقول الفعالة ، وهو ما فعله أيضا البرت الكبير فى خلاصته عن المخلوقات التى كتبها فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣ معتقدا أن ابن رشد يختلف ، فى قوله بتعدد العقول الفعالة ، عن كل شراح أرسطو · ويذهب نفس المؤلف أيضا الى أنه من غير المعقول أن تكون هرطقة مثل وحدة النفس قد انتشرت فى أراضى مسيحية منذ حوالى ١٢٥٠ دون أن تندرج فى أى تحريم الا بعد ذلك بعشرين عاما (٣٣) · وهو يقصد بالطبع تحريم عام ١٢٧٠ الشهير · وهذا رأى عجيب فى الحقيقة من جانب باحث متخصص مثل فان ستينبرجن ، فاذا كان البابا قد كلف القديس البرت عام ١٢٥٦ بنقض هذه الضلالة أفلا يعنى هذا صراحة أنها كانت معروفة ومنتشرة بين مفكرى المسيحية ، وانها كانت تشكل خطورة بالنسبة للعقلية المسيحية بل بالنسبة للعقيدة نفسها ؟!· ولذا يمكننا القول أنه فى اللحظة التى كلف البابا ألبرت بنقض نظرية ابن رشد ، كان الفيلسوف المسلم ابن رشد معروفا تماما · وبالتالى نرفض هذا الرأى الذى يرى أن الأمر لم يكن يتعلق بهرطقة منتشرة بين اللاتين ، وانه كان لا يتعدى حل مشكلة فلسفية شائكة قد أثارت عقول بعض الفلاسفة اللاتين (٣٤) · كان فان ستينبرجن متخبطا فى تحديده لزمن دخول نظرية وحدة النفس الرشدية للعالم المسيحى · فهو يحذر من فكرة رينان التى اعتنقها من بعده ماندونيه فيما يخص هذه النظرية وتطور رد الفعل المضاد لها · ولكن حديثه فى هذا الموضوع به الكثير من الأخطاء · فعلى سبيل المثال يقول ان رينان يعتبر أن كتاب « فى وحدة العقل » لألبرت الأكبر اكبر دليل على الصراع ضد الرشدية معتمدا فى رأيه هذا ، لا على نص هذا الكتاب ذاته ، بل معتمدا عليه بعد أن تحول الى جزء من خلاصته اللاهوتية التى كتبها فى زمن متأخر كانت هذه « الضلالة » قد انتشرت فيه (٣٥) · والغريب أن رينان لم يقل بذلك

---

(٣٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 157 et p. 279.

(٣٤) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 158.

(٣٥) Ibid. p. 189.

أبدا انما قال بالحرف الواحد « لابد أن نظرية وحدة العقل قد أصبحت لها أهمية كبيرة ، ولابد أنها قد جمعت حولها عددا كبيرا من الأنصار حتى يرى ألبرت نفسه ، غير مكتف بمحاربتها فى عدة مناسبات ، بل يرى نفسه مضطرا الى تخصيص كتابا لها وهو « وحدة العقل ضد الرشديين » وهو الذى سيضمنه بالنص تقريبا ضمن خلاصته ، معترفا أنه ألفه فى روما بأمر من البابا اسكندر الرابع حوالى ١٢٥٥ (٣٦) ٠ أما الأمر الأكثر غرابة فهو ، أن ماندونيه الذى ينتقده فان ستينبرجن لأنه سار وراء رينان ، يذهب الى أن كتاب « وحدة النفس » لا يحارب اتجاها رشديا ولكنه يحارب الشكوك الأولى التى نتجت عن تدريس أرسطو الذى سمحت به جامعة باريس منذ ١٢٥٥ (٣٧) ٠

ادرك ألبرت الكبير الموقف تماما ،أى ادرك أن أرسطو دخل أوروبا المسيحية مصطبغا بصبغة عربية أى متأثرا بالتأويل المادى للاسكندر الأفروديسى ، وأن كثيرا من أساتذة جامعة باريس اعتنقوا هذه الفلسفة ، وأن الأوغسطينية القديمة وقفت فى وجه هذا الاتجاه محاولة أن تسد عليه الطريق ولكنها فشلت فازداد هذا الاتجاه قوة ، واستطاع أن يفرض نفسه بمنهجه وبدقته ، وبما كان ينطوى عليه من قضايا عديدة جديدة ، يمكن أن تكون أساسا للفلسفة بل للاهوت المسيحى نفسه ٠ أدرك البرت كل هذا بوضوح وكان موقفه حكيما اذ اعتمد كثيرا على المصادر العربية ، وهذه حقيقة ، وإن فارق بينهما وبين أرسطو الحقيقى ، وبذلك يكون قد « نقى » أرسطو بقدر الامكان من الفلسفة العربية (الرشدية بالذات) التى لا يمكن أن تتفق والعقيدة المسيحية ، بل ولا يمكنها أن تتفق أيضا والفلسفة السليمة (فى رأيه هو بالطبع) (٣٨) ٠

ويلح علينا سؤال فى هذا الموضع ونحن بصدد محاولة « تنقية » البرت لأرسطو من الشوائب ، الا وهو هل كان ارسطو الحقيقى الخالص

---

(٣٦) Renan p. 232.

(٣٧) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 62.

(٣٨) Théry : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française p. 91 — 92.

من كل الشوائب لا يصطدم والعقيدة المسيحية ؟ يذهب فريق من الباحثين ومنهم تيرى الى أن أرسطو فى نصوصه الأصلية يمكن وأن يتفق والعقيدة المسيحية . ونحن لا نعتقد هذا ، فالأساس الميتافيزيقى الأرسطى لا يمكن الا وأن يتعارض مع أى دين يقول بخلق العالم من عدم ، وبخلود النفس الفردية . ولكى يتفق أرسطو والعقيدة المسيحية أو أى عقيدة منزلة ، لابد من التوفيق بينه وبينها كما فعل من قبل معظم فلاسفة الاسلام .

وقبل أن نسترسل فى الحديث علينا تحديد معنى بعض التعبيرات الهامة التى نجدها فى كل كتب فلسفة العصور الوسطى والخاصة بهذه الفترة الحساسة فى تاريخ الفلسفة المدرسية وهى الأرسطية الجذرية l'aristotélisme radical والأرسطية الهرطقية l'aristotélisme hétérodoxe والأرسطية السليمة الاعتقاد أو الأرثوذكسية l'aristotélisme orthodoxe .

ان الأرسطية الجذرية هى الأرسطية التى تتمسك بحرفية نصوص وبروح فلسفة أرسطو نفسه ، وهذه فى رأينا يمكن أن تكون هى عين الأرسطية الهرطقية وقد أطلق عليها هذا اللقب بالنسبة لموقف العقيدة المسيحية منها . كما أن التعبيرين يمكنهما الدلالة على الرشدية اللاتينية التى تمسكت دائما بحرفية الأرسطية وبالاخلاص الشديد لهذا المذهب الشامخ . أما الأرسطية الأرثوذكسية أو السليمة الاعتقاد فهى تلك التى أسسها كل من ألبرت الكبير وتوماس الأكوينى وذلك بأن خلصاها من كل ما يمكن أن يصطدم بالعقيدة موفقين بذلك بينها وبين المسيحية ، وهذه الأرسطية هى التى ستسود لتصبح المذهب الرسمى للكنيسة فيما بعد .

ولو عدنا لمحاربة التيار الرشدى لوجدنا أن جهود البابا اسكندر الرابع لم تقف عند هذا الحد ، اذ كلف توماس الأكوينى أيضا بوضع كتاب يحارب فيه الهرطقات الفلسفية الجديدة . وعلى الفور بدأ توماس فى تأليف كتابه الشهير « الرد على الأجانب » (أو الوثنيين لان المقصود بكلمة gentiles من هم غير مسيحيين) . ويرى فان ستينبرجن أن القديس توماس لم يكن يستهدف محاربة الهرطقات الفلسفية الجديدة فى كتابه (الذى ألفه فيما بين ١٢٥٨ و ١٢٦٤) انما هو قد

ألفه من أجل المبشرين المسيحيين الذين عليهم تنصير العرب ، فقد كان على هؤلاء المبشرين معرفة الأخطاء الفلسفية أو اللاهوتية المنتشرة فى الاسلام ، وكان عليهم أن يكونوا مسلحين لمحاربتها ، كما كانوا يحتاجون لمنهج اقناع يتفق والعقلية الاسلامية • ويذكر نصا دن المقدمة يؤكد هذا المعنى فيما يعتقد هو • يقول توماس أن هذا الكتاب موجه لا للوثنيين بل للمسيحيين الحائرين ، أى أن الكتاب هدفه « تقديم الحكمة الى المسيحيين الذين يحترمون الكتاب المقدس والذين وهبوا أنفسهم للدفاع عن الحقيقة الكاثوليكية » (٣٩) • ونعتقد أن هذا النص لا يشير الى أن الكتاب موجه للمبشرين بل لمن ضلوا الطريق أو حاروا نتيجة لوقوفهم على ماهو مخالف للعقيدة المسيحية ، والا لما احتاروا • فلو كان المقصود هم المبشرين لكان الهدف من الكتاب اطلاعهم على مزيد من حقائق الدين لا هديهم لأنهم حيارى • ونرى أن الكتاب مناقشة فلسفية موضوعية هادئة للأفكار المخالفة للعقيدة المسيحية ، بعيدا عن روح الانفعال • ألم يقل لنا توماس الأكوينى فى الكتاب الأول من هذه الخلاصة أن هدفه منها هو « التعريف بالحقيقة التى تعلمها العقيدة المسيحية واستبعاد الأخطاء المضادة » (٤٠) • ولو تابعنا بقية النص لوجدناه يبين صعوبات الرد على الضلالات ووسائل التغلب عليها (٤١)•

ونتفق مع جوتييه فيما ذهب اليه فى تقديمه لكتاب القديس الأكوينى الذى نحن بصدده من أنه لو كان هدفه التبشير لوضع فى المقام الأول ضلالات القرآن وعلماء الكلام المسلمين لينقضها بدلا من الاهتمام فقط بالضلالات الفلسفية (٤٢) •

ولنا أن نتساءل هل وضعت « الخلاصة ضد الوثنيين » لمحاربة الرشدية اللاتينية ؟ أو بمعنى آخر هل تمثل هذه الخلاصة دليلا على وجود

---

(٣٩) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 182.

(٤٠) Ibid. p. 189.

(٤١) St. Thomas d'Aquin : Summa contra Gentiles. Livre 1er P. Lethielleux 1961 p. 135.

(٤٢)

الرشــديين ؟ يذهب البعض الى أن هــذا مستحيل لأن الفترة التى وضع فيها الـكتاب أى فيما بين ١٢٥٨ و ١٢٦٤ لم يكن بهــا بعــد رشديون لاتين ولأن تلك « الخلاصـــة » لا تتضمن الا فلسفة القــديس توماس الخاصة (٤٣) أما البعض الآخر من مؤرخى فلسفة تلك الفترة فيعرض رأيه من خلال تقسيمه لها الى ثلاث مراحل الأولى فيما بين ١٢٣٠ و ١٢٥٠ حيث تـكون هــذا الاتجــاه على أثر ترجمــة أعمــال ابن رشــد ، وفى هــذه الفترة لم يدرك اللاتين بالضــبط حقيقــة مذهب ابن رشد حتى أن ألبرت وروجر بيكون كانا يعتقــدان أنه صــاحب فــكرة أن العقل الفعــال من قوى النفس · أما المرحلة الثانيــة للرشــدية فهى فيما بين ١٢٥٠ و ١٢٦٦ وفيهــا بدأ رجال اللاهوت يدركون « أباطيل » ابن رشد ويحاربونهــا ، وأكبر دليل على ذلك كتــاب « فى وحــدة العقل » · أما المرحلة الثالثة من الرشــدية فتبــدأ عام١٢٦٦ وقــد تبلورت تماما الرشــدية وأصبحت تمثل تيــار الأرسطية الهرطقيــة وكان زعيمهــا هو سيجر دى برابانت الذى بدأ يدرس منذ ٢٧ أغسطس ١٢٦٦ (٤٤) · ومعنى هــذا التقسيم أن الرشــدية لم تكن موجودة حقيقة كتيار عنــدما كتب توماس كتابه · والضلالات التى يتحــدث عنها توماس لا ينسبها للرشديين اللاتين أساتذة كلية الآداب المعــاصرين ، بل لأصحابها الأقدمين من اليونان والعرب (٤٥) ·

ومن قراءتنــا لهذه الخلاصـــة اتضح أن توماس يهتم كثيرا بنقض ضــلالات ابن رشــد بالذات ، أفلا يعنى هــذا أن هــذا الفيلسوف المسلم قــد بدأت فلسفته تفرض نفسها على العقول ؟· وصحيح أن سيجر قــد بدأ يدرس أرسطو فى تأويله الرشــدى ابتــداء من عام ١٢٦٦ ولـكن هــذا لا يعنى أن الرشدية كانت تيــارا لا يلتفت اليه قبل هذا التــاريخ ، كمــا لا يعنى أيضــا أنه لم يكن هنــاك رشــديون لاتين · ربما لم يكن ثمة أساتذة

---

(٤٣) Gorce : L'essor de la pensée au moyen âge p. 272 — 281.

(٤٤) Salman D : Note sur la première influence d'Averroés, dans Revue Néoscolastique de Philosophie, 1937, No. 40, Louvain 203 — 212.

(٤٥) St. Thomas d'Aquin — Summa contra Gentiles p. 70 à 91.

يقومون بتدريس فكر ابن رشد فى جامعة باريس قبل هذا التاريخ ، ولكن هذا لا يعنى انه لم يكن هناك رشديون لاتين • لقد كان سيجر أول من جرؤ على تدريس فكر ابن رشد ولكن هل كان له اتجاه آخر غير الرشدية قبل ١٢٦٦ ؟ ، الم تكن هناك فترة اعداد وتكوين بالنسبة له ولغيره من الرشديين سبقت هذا التاريخ تربوا خلالها فى أحضان الرشدية التى كانت موجودة فعلا ؟!•

لقد فرض فكر ابن رشد نفسه فى هذه المرحلة بعد أن تسلل الى العقول على أثر ترجمة كتبه فى أوائل القرن الثالث عشر •

ويرى فان ستينبرجن أن الرشدية اللاتينية كتيار وجدت فيما بين ١٢٦٠ و ١٢٦٥ ودليله على ذلك انه فى الوقت الذى ترك فيه القديس توماس باريس عام ١٢٥٩ لم يكن هناك ما يثير أى شك فى وجود مثل هذه الأزمة • وفى ١٢٦٦ كان سيجر يدرس منذ زمن قليل فى كلية الآداب، وفى ١٢٦٧ أثار ما يدرسه أساتذة كلية الآداب المفتونين بابن رشد رد فعل القديس بونافنتورا • ويعلن توماس فى مقدمة كتابه « فى وحدة العقل » الذى ألفه سنة ١٢٧٠ أن الضلالة الرشدية قد انتشرت منذ وقت طويل فى العديد من العقول • وبالرغم من محاولته الدائمة لارجاء تبلور الرشدية اللاتينية الى ما بعد عام ١٢٦٠ ، فان ستينبرجن يعترف بأن هذا التيار لم يتفجر فجأة انما جاء نتيجة اختمار طويل للافكار التى وجدت بحق بوادرها قبل ١٢٥٠ ، وقد عجلت برسوخها قوانين كلية الآداب التنظيمية التى صدر أولها فى فبراير ١٢٥٢ ، وثانيها فى مارس ١٢٥٥ • وهو يرى أن مما ساعد على نمو هذا التيار الرشدى فى باريس أن بونافنتورا قد اعتزل التدريس منذ ١٢٥٧ ، وأن توماس كان قد عاد لايطاليا عام ١٢٥٩ بحيث لم تعد هناك أية شخصية هامة فى المدينة الجامعية يمكن أن تتصدى لهذا التيار الهرطقى (٤٦) •

---

(٤٦) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 185.

(و) المرحلة الرابعة للارسطية الرشدية فى أوروبا المسيحيــة : من ١٢٦٠ الى ١٢٧٧ :

كانت الأزمة التى يعــانى منهــا الفكر فى أوروبا المسيحية فى النصف الثــانى من القرن الثالث عشر فى رأينــا ترجع الى انتشار الرشدية اللاتينية للعقيــدة المسيحية • وانصبت جهود البرت الــكبير وتلميذه العظيم القديس توماس على انتشــال الفكر الأوروبى من هــذه الأزمة التى بلغت ذروتهــا فيما بين ١٢٦٧ و١٢٧٧ ، وهى السنوات العشر التى كتب فيها سيجر دى برابانت أخطر كتبه الرشــدية النزعــة • ولقــد وجه جل الأدب الفلسفى الملتزم بالروح المسيحية فى هــذه الفترة للتصــدى للتيار الرشدى • فهاهو القــديس توماس يكتب فى ١٢٧٠ (وان كان تيرى نفســه يقول ان تاريخ الــكتاب هو ١٢٦٩ وليس ١٢٧٠) ، ردا على سيجر دى برابانت « فى وحدة العقل ردا على الرشــديين » ليرد عليه سيجر من جديد بكتابه « فى العقل » فى نفس العــام • ان هــذه الفترة هى زمن أعظم المعارك الفكرية فى العصــور الوسطى ، وخطورة الموقف هى التى اشعلت هذه المعارك : لقــد نهشت الرشــدية العقيــدة المسيحية ولابد من تعبئة كل الجهود لانقاذ نقائهــا • وأصبحت المشكلة هى انقــاذ أرسطو من شارحه • ويبــدو أن الأزمة قــد وصلت الى قمتهــا وأن التيــار كان جارفا ممــا دفع بأسقف باريس اتين تومبييه Etienne Tempier الى ان يصــدر قرار تحريم جــديد فى ١٠ ديسمبر ١٢٧٠ (والغريب أن رينان يذكر تاريخا مختلفــا بالنسبة لهــذا التحريم ألا وهو ١٢٦٩) يحرم فيــه ثلاث عشرة قضــية رشدية • ولنلاحظ أن هــذه هى المرة الأولى ، على خلاف كل التحريمات السابقة التى نرى فيهــا تحــديدا لقضــايا معينــة ، مما يدل على ان المسألة لم تعــد تيــارا أو اتجــاها غير واضح المعــالم كمــا كان الأمر بالنسبة لتحريمات ١٢١٠ و ١٢١٥ انما أصبحت الرشدية معروفة تماما ، وقضاياها مدروسة وواضحة ••• ومنتشرة !! ، والطريف أن القديس ألبرت تلقى من Gilles de Lessines خمس عشرة قضية ليفحصها قبل تحريمها • ولاحظ البرت أن ثلاث عشرة قضــية من هــذه القضــايا رشدية تماما اما القضيتان الأخيرتان فلم تــكونا متعارضتين مع العقيدة بل كانتا مأخوذتين من القضــايا الأرسطيــة التى يقول بهــا ألبرت الــكبير نفســه وتلميذه الأكوينى !! اما أولى تلك القضــيتين فهى قضــــية وحــدة الصــورة فى

الانسان ، وأما القضية الثانية فهى بساطة الملائكة وهما تتعارضان بوضوح مع نظريتى تعدد الصور الجوهرية ، والتكوين المادى الصورى للملائكة اللتان تقول بهما الأوغسطينية • ونعتقد أن كون قضايا القديس ألبرت والقديس توماس قد بدأت تثير الشكوك فان هذا يعنى أن أصحاب الفلسفة الأوغسطينية ، وهم أصحاب الاتجاه التقليدى فى الفلسفة المسيحية ، كانوا لا يحاربون الرشدية فحسب بل كل الأرسطية ، وهم كما نعلم أصحاب اتجاه أفلاطونى أساسا •

اما القضايا الثلاث عشرة التى خطرها اتين تومبييه فهى :

١ - لا يوجد الا عقل واحد (لكل الجنس البشرى) •

٢ - من الخطأ أو من سوء التعبير أن نقول أن الانسان هو الذى يدرك •

٣ - ان ارادة الانسان تريد أو تختار تحت سيطرة الضرورة •

٤ - ان كل ما يحدث فى العالم يخضع بالضرورة لتأثير الأجسام السماوية •

٥ - ان العالم قديم •

٦ - لم يوجد انسان أول •

٧ - ان النفس التى هى صورة الانسان كانسان تفسد بالموت •

٨ - ان النفس لا يمكنها أن تتعذب بالنار المادية بعد الموت •

٩ - ان حرية الارادة قوة منفعلة وليست فعالة وهى تخضع بالضرورة للرغبة •

١٠- ان الله لا يعرف الجزئيات •

١١- ان الله لا يعرف شيئا الا ذاته •

١٢- ان الأفعال الانسانية لا تخضع للعناية الالهية ٠

١٣- ان الله لا يستطيع أن يهب الخلود أو اللامادية لشيء من شأنه أن يفسد أو أن يفنى ٠

ولو نظرنا لهذه القضايا بنظرة تحليلية لوجدناها تنكر العناية الالهية بالنسبة للموجودات الجزئية وتنكرها أيضا في مجال الامكان (القضية العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة) ، وتقول بقدم العالم (القضية الخامسة والسادسة) وتنكر حرية الارادة (القضايا الثالثة والرابعة والتاسعة) أما القضية التي كان عليها التركيز كله فهي قضية وحدة العقل الانساني (القضية الأولى والثانية والسابعة والثامنة والثالثة عشرة) أي تلك التي تقول ان هناك عقلا انسانيا واحدا مشتركا بين كل أفراد النوع البشري ٠ لقد كانت هذه القضية بحق هي المشكلة الكبرى ، وهي ترجع الى نظرية اسلامية تنسب الى الاسكندر الأفروديسي٠ وقد استمرت هذه النظرية في كل كتب النفس عند فلاسفة المشرق والمغرب الاسلاميين ، كما استمرت في كل الحياة الفكرية والدينية ، ومن تعديل الى آخر انتهت الى النظرية النفسية الرشدية الشهيرة التي تلغي في النهاية العقل الانساني الفردي ٠ وكان الوقت قد حان للرجوع للصواب (٤٧) ٠ وهذا ما حاولت الكنيسة أن تفعله بواسطة التحريم، الى جانب جهود كل من القديس ألبرت والقديس توماس الأكويني كما سنرى عندما نتحدث عن نظرية النفس فيما بعد ٠

ويعتبر البعض أن عام ١٢٧٠ هو عام انتصار شخصي لتوماس الأكويني ممثل الأرسطية الأرثوذكسية ، على الرشدية والأوغسطينية ، وان كنا نرى أنه لم يكن نصرا حقيقيا والا ما اضطر الأسقف اتين تومبييه أن يصدر قرار تحريم آخر عام ١٢٧٧ ، مكونا من ٢١٩ قضية ، وموجها ضد أساتذة كلية الآداب بباريس الذين يصرون على تدريس نظرية العقل المفارق ، والذين يأتي على رأسهم بالطبع سيجر دي برابانت الذي كان يأخذ كما سنرى بالقضايا الرشدية الأساسية أي بوحدة العقل البشري وبقدم العالم ٠

---

(٤٧) Théry : Entretien p. 94 à 95.

وجاء تحريم ١٢٧٧ ، بالرغم من كل محاولات توماس وألبرت للفصل بين أرسطو وابن رشد ، ليشمل قضايا توماس نفسه بالرغم مما لشخصيته ولجهوده من مكانة ، وبالرغم من وفاته التى حدثت قبل ذلك بسنوات قليلة (فى عام ١٢٧٤) . وكان البابا يوحنا الثانى والعشرين قد طلب من أسقف باريس أتين تومبييه القيام ببحث عن النظريات التى تدرس فى جامعة باريس . ولكن الأسقف النشط لم يكتف بتسليم نتيجة بحثه للبابا، بل وضع تحريما يشتمل على ٢١٩ قضية مشائية بصفة عامة ، وإن كانت بعضها رشدية بصفة خاصة . الا أن هذا التحريم لم يحل دون استمرار سيجرو وجماعته فى باريس فى تدريس الرشدية ، حتى حكم على هذا الفيلسوف الجرىء ومثل أمام مندوب بابوى ، ليموت مقتولا عام ١٢٨١ ... وهكذا انتهت رواية تدريس مذهب ابن رشد المثيرة والتى كان مسرحها كلية الآداب بجامعة باريس (٤٨) .

كان تحريم عام ١٢٧٧ الشهير يحدد القضايا المرفوضة كما كان يحدد فى نفس الوقت بطريقة غير مباشرة الفلسفة السليمة (من القضية الأولى للقضية السابعة) . وقد شمل هذا التحريم ما هو مرفوض فى موضوع الادراك العقلى الانسانى لله (من القضية الثامنة للقضية العاشرة) ، وفى موضوع الطبيعة الالهية (القضية الحادية عشرة والثانية عشرة) ، وفى موضوع العلم الالهى (من القضية الثالثة عشرة للقضية الخامسة عشرة) وفى موضوع ارادة الله وقدرته (من القضية السادسة عشرة للقضية السادسة والعشرين) وفى موضوع الخلق (من القضية السابعة والعشرين للقضية الثانية والثلاثين) وفى موضوع الطبيعة (من القضية الثالثة والثلاثين للخامسة والخمسين) وفى دور العقل (من القضية السادسة والخمسين الى القضية الثالثة والستين) ، وفى موضوع السماء وتوالد الكائنات السفلى (من القضية الرابعة والستين الى القضية الثانية والثمانين) . كما شمل التحريم نظرية قدم العالم (من القضية الثالثة والثمانين الى الثانية والتسعين)

(٤٨) Bréhier (E) : La philosophie du moyen âge (Bibl. de synthése historique L'évolution de l'humanité, (45). Paris 1937 p. 349.

وضرورة امكانية الأشياء (من القضية الثالثة والتسعين الى القضية السابعة بعد المائة) ، كما تناول هذا التحريم أيضا مبادىء الحقائق المادية (من القضية العاشرة بعد المائة الى القضية الثانية عشرة بعد المائة) والانسان والعقل الفعال (من القضية الحادية والثلاثين بعد المائة الى القضية التاسعة والثلاثين بعد المائة) ، ونشاط العقل الانسانى (من القضية الأربعين بعد المائة الى القضية التاسعة والأربعين بعد المائة) ، والأخلاق (من القضية المائة وسبعين الى القضية المائة تسعة وسبعين) • أما بقية القضايا فهى لا تعنينا كثيرا هنا لأنها قضايا لاهوتية •

كان هذا القرار شاملا كما تبين لنا حتى يمكن اعتباره أقوى سد منيع فى العصور الوسطى ، أمام غزو النظريات الهرطقية • ويعد هذا التحريم كنزا لا يفنى لتفهم المعارك المذهبية فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر • ولم يكن هذا القرار يهاجم سيجر دى برابانت فحسب انما كان يهاجم من خلال شخص سيجر كل الرشدية ، بل لقد شمل التحريم كل الفلسفة العربية التى كانت موجودة فى السنوات السابقة لقد اختلف الموقف فى عام ١٢٧٧ عما كان عليه فى ١٢٧٠ : انتصرت الأوغسطينية هذه المرة فرفضت كل الأرسطية الاسلامية • ولم ينس الأوغسطينيون فى نصرهم أقوى أعدائهم الذى كان يرقد فى مثواه الأخير فى فوسانوفا (ونقصد به بالطبع القديس توماس) ، وان كان مايزال حيا بفضل كتاباته ، كما لا يزال بطل الأرسطية المسيحية ، ولذا فقد شمله تحريم ١٢٧٧ بأن حظر عشرين قضية من مذهبه هو وألبرت (٤٩) •

ويرفض البعض فكرة أن تحريم ١٢٧٧ كان يستهدف الأرسطية عموما ، اذ يرى أن هذا حكم مبالغ فيه ، فهناك كثير من النظريات الهامة فى الأرسطية مثل القوة والفعل ، والمادة والصورة لم تمس • ان الرشدية اللا مدرسية هى التى حرمت فى هذا التحريم الى جانب نظريات أخرى خاصة بالقديس توماس وبجيل دى روم وببيكون (روجر بالطبع) وكذلك نظريات أفلاطونية جديدة عديدة (٥٠) •

---

(٤٩) Théry : Op. cit. p. 98 — 99.

(٥٠) De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale — Tome I p. 104.

وبعـــد ذلك بعـــدة أيام أى فى ١٨ مارس ١٢٧٧ أعاد كيلواردبى Kilwardby (وهو كبير أساقفة كنتربرى وكان دومنيكانيا حريصـا على الأوغسطينية) الـكرة بأن أضـاف الى القضايا السابقة ثلاثين قضية استخلصها من أعمـال الأستاذ الملائكى ، وتخص مسألة وحـدة الصـورة الجوهرية فى الانسان · ان ما يؤخـذ على القـديس توماس بالذات انه حاول اعطـاء وجود خاص للفلسفـة وأنه فضل أرسطو على القـديس أوغسطين (٥١) ·

وبالرغم من كون هـذا التحريم محليا الا انه يجب اعتبـاره أخطر تحريم ، أو أخطر واقعـة فـكرية فى العصـور الوسطى مما كان له أثر طويل المـدى على حركة الأفـكار ، ولم يكن هـذا التحريم مجرد حـركة مضـادة من الأوغسطينية ضد الأرسطية وهى الفكرة الشائعة ، بل كان انفجارا مفاجئـا وعنيفـا للغـاية للازمة التى كانت قـد بدأت تتكون منذ عام ١٢١٥ · هو تعبير عن أزمة العقليـة المسيحية ، وقـد هزها الازدهار العنيف للفكر الوثنى ، وهو رد فعل الـكنيسة ضـد تهـديد الوثنيـــة · ويمكن اعتبـار هـذا التحريم بمثـــابة تصـدى العلم المقـدس للفلسفة الخالصـة ، أو محاربة كلية اللاهوت لـكلية الآداب التى كانت قد حققت خلال هـذا القرن ازدهارا واستقلالا ذاتيـا مذهبيـا عظيمين · لقد أعلن كل رجال اللاهوت المحافظين ، ومنهم الفرنسيسكان ، من خلال هذا التحريم ولاءهم للاوغسطينية وقد جعلوا منهـــا حاملة اللواء فى معـركتهم ضـد ارسطو (٥٢) ·

ولم تنتـه أزمة الأرسطية الرشدية عند هـذا الحد انما حدث فيها تحولا هائلا ففى عام ١٢٧٨ عقـد مؤتمر الدومنيكان وقرر معاقبـة ، عقابا شـديدا ، كل من يعـارض بعـد ذلك مذهب القـديس توماس ! ومعنى هذا

---

(٥١) Théry : Op. cit. p. 99.

(٥٢) Van Steenberghen (P) : La philosophie au XIII siècle p. 483 — 486.

أن الأرسطية بثوبها المسيحى قد دخلت هذه المرة بطريقة نهائية فى اللاهوت المسيحى (٥٣) ٠

ولابد لقارىء هذه الدراسة أن يلاحظ بالطبع أن جل تركيزنا كان على حركة الرشدية فى باريس وحدها ، والحق أننا اكتفينا بها لأنها كانت كما سبق أن قلنا منارة الفكر فى أوروبا المسيحية ، وما كان يحدث فى جامعتها وبأوساطها العلمية كان ينعكس بالضرورة على كل المراكز الفكرية الأخرى فى أوروبا المسيحية ٠

هل انتهت الرشدية بهذا القرار القاسى الذى كان يهدد بالتكفير كل من يخالفه ؟ لا ، بل استمرت الرشدية فى باريس وفى مدن أخرى فى كل أنحاء أوروبا حتى القرن السابع عشر ، وسنحاول اعطاء لمحات سريعة عن الرشدية بعد القرن الثالث عشر . وان كان تركيزنا سيكون طوال هذه الرسالة على القرن الثالث عشر لأنه يمثل أهم مرحلة من الرشدية اللاتينية ، ونعنى مرحلة دخولها أوروبا وبلوغها الذروة ، كما انها الفترة التى حدثت فيها مايشبه الصدمة للفكر المسيحى ، والتى ساهمت الى حد كبير فى خلق الفكر المسيحى الفلسفى منفصلا عن الفكر اللاهوتى ٠ أما بعد هذا القرن فقد ضعفت الرشدية مثل أى حركة فكرية تنشأ فتلقى معارضة شديدة ، ولكنها تجد أنصارا مع ذلك يدفعونها الى بلوغ الذروة حتى اذا ما بلغتها ، وحققت دورها فى الحياة الفكرية، بدأت تضمحل ليدخل غيرها من التيارات فى حلبة صراع الأفكار ٠

(ز) الرشدية فيما بعد القرن الثالث عشر :

ما كان لأحد فى القرن الثالث عشر ليجرؤ على الاعتراف بأنه رشدى٠ أما فى القرن الرابع عشر فقد اختلف الأمر اذ أننا نجد مدرسة تحمل راية الرشدية ، وهى تتكون من مجموعة الفلاسفة الذين يعتبرون الأسلاف الطبيعيين لمدرسة بادو الرشدية ٠ ولقد تميز الرشديون فى القرن الرابع عشر بعدة خصائص فهم قد استبدلوا بكتب ارسطو شروح ابن

---

(٥٣) Théry : Entretien p. 100.

رشد ، كما تميزوا برأى خاص فى عدة مسائل منها النفس والعالم ، كما تميزوا بالتجريد الشديد والغموض . وأهم شخصية ضمن هذه المجموعة هو de Baconthorp (+ ١٣٤٦) وهو الذى يطلق عليه لقب أمير الرشدية وان كان يرفض نظرية وحدة العقل .

وينافس جون دى جاندان Jean de Jandun جان دى باكونثورب على زعامة الرشدية الباريسية فى القرن الرابع عشر . وكان دى جوندان استاذا فى كلية الآداب ، ثم أصبح أستاذا فى كلية اللاهوت ، وتمتاز كل أعماله بالأسلوب الرشدى . وهو يقول عن نفسه أنه صورة من أرسطو ومن ابن رشد وأنه يحاكى محاكاة ناقصة الأعمال التى تركها هذان العبقريان . ولقد شرح النظريات الرشدية اللاتينية الأساسية وهى قدم العالم والحركة ، والتحقق الضرورى للممكنات ، وانعدام الشر فى الموجودات القديمة ، واستحالة خلق الله للموجودات واستحالة علمه الا بذاته . وفى مجال الأخلاق خلط بين الحرية والارادة حتى يستطيع أن يدافع عن الحتمية السيكولوجية ، وهذه لا مدرسية واضحة بلا شك . وكان كمسيحى يحاول أن يدافع عن ايمانه المهدد بالشك فيه قائلا : بالرغم من أننى اعتبر كل النظريات الرشدية حقيقية أمام عقلى ، فاننى اعتبرها خاطئة أمام عقيدتى . وبالرغم من انه لا يكل من ترديد أن التناقضات بين العقل والايمان يمكن أن تحل بواسطة نظرية الحقيقتين ، وأنه فى هذه الحالة تصبح كل من العقائد والفلسفة صحيحة ، فاننا نشعر أنه قد يضحى بالعقيدة من أجل الفلسفة (٥٤) .

وفى حياة جوندان حادثة هامة تكشف عن موقفه من الدين ومن الكنيسة . لقد انحاز هو ومارسيل دى بادو Marsile de Padoue مع ملك الرومان لويس دى بافيير Louis de Bavière ضد البابا يوحنا الثانى والعشرين . ونشبت الحرب بين فيلسوفنا وبين البابا ولم ينقذه من الحرق الا الملك لويس نفسه . ولجوندان عدة مؤلفات

(٥٤) De Wulf : Histoire de la philosophie médiévale tome I — p. 218.

خاصـة تعبر عن فلسفة أرسطية نقلها عن شروحه لأرسطو . وهذه المؤلفات
« مسائل فى كتاب النفس » "Questiones in libros de anima"
و « كتاب فى الحس الفعـال » "Tractatu de sensu agente
وقد توفى دى جوندان عام ١٣٢٨ (ولا نعرف بالضبط متى ولد) (٥٥) .

ومن رشديى القرن الرابع عشر ولتر بورليج Walter Burlingh وبيير أوريـول Pierre Auriol وفى القرن الخـامس عشر نجد بوريدان Buridan ومارسيل دينجن Marsil d'Inghen (٥٦) بدءا من القرن الرابع عشر لم يعـد للفكر الغربى لا الأصـالة ولا الطرافة اللتـان كانتا تميزان أصحابه عن غيرهم . لقد أصبح الرشـديون وجوها باهتـة فى لوحة تاريخ الفلسفة . وهـذا ما جعلنـا لا نتوقف عند دراستهم الرغم من جمعنـا لمـادة علمية غير قليلة عنهم ، الا ن نفس هذه المـادة العلمية هى التى اقنعتنا بأنه لا قيمة لهم .

ولا يفوتنـا ونحن فى هـذا المقـام أن نذكر زعيم وبطل معارضـة الرشدية فى العصور الوسطى بلا منازع : ريمون لول Raymond Lull الذى كان أول من أعطى لكلمة رشدى معنى عاما بمعنى نصير ابن رشد ، بل ونصير كافة الضلالات . ولد فى بالما Palma بأسبانيا فى عام ١٢٣٢ أو فى ١٢٣٥ . وبعـد أن عاش زمنا منغمسا فى الحيـاة الراقيـة قرر فى ١٢٦٢ أن يكرس كل جهوده لخـدمة المسيح وللتبشير بالمسيحيـة . درس العربيـة والمنطق حتى يتثنى له مناقشـة المسائل الدينيـة مع العرب . ثم خاض غمـار المعركة فأسس فى ١٢٧٦ مدرسة ميرامار Miramar لدراسة العربيـة ولاعداد المبشرين الذين سيذهبون للبلاد الاسلامية . وقام لول برحلات تبشيرية عـديدة فى أوروبا وآسيا وخاصة فى أفريقيـا . وقـد بدأ انتـاجه الوفير ابتـداء من ١٢٧٤ . وبعـد أن تردد على باريس عـدة مرات انتهى به الأمر الى أن أسس فيهـا مدرسـة لينشر من خلالها

---

(٥٥) Duhem : Le système du monde, tome IV, p. 97 à 100.

(٥٦) Renan p. 320.

افكاره · وكان له تأثير عظيم من خلال هذه المدرسة · وتقدم باقتراح لمجمع فينا عام ١٣١١ ، بعد أن كان قد انضم لطائفة الفرنسيسكان فى ١٢٩٢ ، يتضمن عدة مطالب منها تحريم تدريس الرشدية ومواصلة الحرب الصليبية ! وقد هاجمته الجماهير فى بجاية (فى تونس) فمات متأثرا بجراحه قبل أن تصل السفينة التى كانت ستنقله الى وطنه ، وكان ذلك فى عام ١٣١٦ ·

ألف لول ما بين مائة وخمسين ومائتين كتابا منها ثلاثة وخمسين كتابا فلسفيا وواحد وستين كتابا لاهوتيا وثمانية عشر كتابا ضد الرشدية، وكتب معظمها باللغة الأسبانية · ولول ليس عالما محققا وهب نفسه للبحث العلمى ، بل هو مبشر قبل كل شىء · وأهم كتبه هو « الفن العظيم» ، أو Ars Magna الذى كتبه عام ١٢٧٤ ، وفعل فيه مافعله توماس فى « الخلاصة ضد الأجانب » أى حاول البرهنة على المذهب الكاثوليكى بما يؤثر على عقول الكفار الوثنيين (المسلمين !) · ولأن هناك فجوة تفصل بين العقيدة المسيحية وبين مذهب الفلاسفة لأن الأولى مصدرها الوحى بينما الثانى نتاج العقل الطبيعى ، فلابد للفلسفة أن تكون دائما خادمة ancilla للاهوت · وحاول لول أن يجد أرضا مشتركا ، بين الفلسفة والعلم المقدس ، ليلتقيا عليها · حاول ذلك فى « الفن العظيم » عام ١٢٧٤ كما حاوله أيضا بعد ذلك فى كل كتبه (٥٧) ·

وفيما بين ١٣١٠ و ١٣١٢ وجه لول ضد الرشديين البارسيين عددا من المؤلفات اهمها :

De lamentatione duodecim pricipiorum philosophiae contra averroistas".

"Liber de reprobatione errorum Averrois

Disputatio Raymundi et averroistae de quinque quaestionibus"

Liber de existentia et agentio Dei contra Averroem

---

(٥٧) Ibid p. 507 à 509.

Ars theologiae et philosophiae mystice contra Averroem

"Liber contra ponentes deternitotem mundi",.

Parisiusfuit magna controversia".

"Declaratio Raymundi per modum dialogi edita

(ويطلق عليه بالاضافة الى هذا الاسم اسما آخر ألا وهو : Liber contra errores Boetii et sigerii) وكان ابن رشد بالنسبة للول فى نهاية حياته هو رمز الهرطقة خاصة وأن الشارح كان يؤكد الانفصال التام بين الفلسفة والدين ، كما كان ابن رشد أيضا بالنسبة له رمزا للاسلام فى الفلسفة ولذا عاش ليحقق هذا الحلم ألا وهو تحطيم الاسلام من خلال تحطيم ابن رشد (٥٩) ٠

وقائمة أعداء الرشدية ضخمة لا يمكننا حصر كل أسمائها ، فضلا عن كون هذا لا يقيد دراستنا ، ونكتفى بذكر أهم جيل وهو جيل دى روم صاحب كتاب « فى ضلالات الفلاسفة » De Erroribis philosophorum الشهير وهو عبارة عن قائمة بالقضايا الهرطقية المتضمنة فى مؤلفات الفلاسفة العرب وعلى رأسهم ابن رشد ٠ وكان يتهم ابن رشد بأنه صاحب فكرة ان كل الأديان كاذبة وان كانت مفيدة ، وهذه التهمة غير صحيحة ويبدو أنه لم يقرأ مؤلفات ابن رشد يتمعن (٦٠)٠

---

(٥٨) Gorce : L'essor de la pensée au moyen âge p. 179.

(٥٩) Renan : p. 251 à 258 ; et Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 511 — 512.

(٦٠) Gilles de Rome, in Encyclopedia Britannica, Vol. 10 p. 415.

والأب قنواتى : مؤلفات ابن رشد ص ٣٠٠ ـ ٣٠٨

(ح) الرشدية فى جامعة بادو :

لعبت جامعة بادو دورا كبيرا فى تاريخ الفلسفة لأنهـا واصلت ، أكثر من أى جامعة أخرى الاحتفاظ بتقاليد العصور الوسطى وكانت تمثل الفلسفة المدرسية • تحصنت الأرسطية الغربية ممثلة فى ابن رشد فى شمال شرق ايطاليا فى هذه الجامعة ، وواصلت الحياة فيها حتى القرن السابع عشر ، وانتهت بوفاة كريمونى فى عام ١٦٣١ ، بل وانتهت معها كل الفلسفة المدرسية (٦١) • ونعتقد أن هذه المدرسة لا تستحق التوقف طويلا عندها لأن مابها ليس جديدا ، ولا يضيف شيئا لدراستنا •

ومن اهم اسماء هذه المدرسة بيير دابانو Pierre d'Abano الذى يعد مؤسس الرشدية فى جامعة بادو ، وهو أول من اهتم بمقارنة الأديان ، وهو الاهتمام الذى أصبح من أهم سمات الرشدية اللاتينيـة • وسار فى نفس الاتجاه بعد ذلك Pomponat بومبوناد و Pic de la Mirandole بيك دى لاميراندول (٦٢) وكاردان Cardan (٦٣) وفانينى Vanini (٦٤) وظهر تأثير ابن رشد فى هـذه المـدرسة بالذات فى الطب أو الاتجـاه العربى ، والرشدية والفلك والالحاد كلمات مترادفـة تشير الى شىء واحـد • وأصبح كل من يميل للمادية وهو الاتجـاه السائد فى شمال ايطاليا يحاول التستر وراء اسم ابن رشد (٦٥) •

---

(٦١) Renan : p. 322.

(٦٢) Encyclopaedia Britannica, Pomponazzi pietro Vol. 18, p. 206 — 207 ;
Pico della Mirandola Giovanni, Vol. 17, p. 903.

(٦٣) Cardan Jerome : Everyman's Encyclopaedia, Vol. III. p. 391 — 382.

(٦٤) Vanini Lucilio : in Encyclopaedia Britannica, Vol. XXII p. 978.

Renan : p. 327 — 328.

ويقدم لنا رينـان دراسة دقيقـة ورائدة للرشديين فى هذه المـدرسة معتمدا على المخطوطـات ونـكتفى بذكر أهم الأسماء : جايتانو دى تين Gaetano de Tienne (١٣٨٧ـ١٤٦٥) و Nicoletti Vernias نيكوليتى فرنيـاس فى القرن الخامس عشر ، وبومبونا فى أواخر القـرن الخامس عشر . أما فى القرن السادس عشر فنجد نيفوس Niphus الذى تمسك بنظرية ابن رشد فى وحدة العقل ، كما شرح كتب ابن رشـد وعلى رأسها « فى جوهر الأجرام السماوية » و « تهافت التهـافت » . وأصـدر فيما بين ١٤٩٥ و ١٤٩٧ طبعـة كاملة لأعمال ابن رشد ، التى أعيد فيما بعد طبعها عدة مرات .

وفى القرن السادس عشر لم تعد الرشدية تمثل مذهبـا فحسب ، بل أصبحت تمثل الثقـة الممنوحة للشرح الـكبير الذى كان ابن رشد أول من ابتكره لتأويل أرسطو . وحدث فى هذا القرن تحول عظيم لصالح ابن رشد اذ أصـبح لقب رشدى يطلق على أكثر النـاس تمسكا بالدين ! وأصبحت الـكنيسة تؤيد صراحة وبقوة دراسة أرسطو وتعترف بأن ابن رشـد هو شـارحه الأعظم ، وأصبح الرشـدى هو من انـكب على دراسـة الشرح الـكبير أى أن الـكلمة أصـبحت مرادفة لـكلمة فلسفـة عموما ، وكأن الرشدية والفلسفة أصبحتا شيئا واحدا !

والى جانب نيفوس هنـاك اسم آخر يستحق التوقف عنده قليـلا ونقصد به مارك انطوان زيمارا Marc Antoine Zimara الذى اهتم بنصـوص ابن رشد وأصبحت مؤلفـاته « حلول للمتناقضـات بين أرسطو وابن رشد » و « الـكشافات » و « الهوامش » و « التحليلات » جـزءا لا يتجزأ من طبعـات ابن رشـد . وأصبحت ملخصات أعمال ابن رشـد التى قـدمها زيمارا تفضـل على أعمـال ابن رشد الأصلية لأنهـا أسهل استخداما .

اما آخر ممثلى المـدرسة الرشـدية فهو كما قلنا سيزار كريمونينى César Crémonini الذى يعتمـد كثيرا على ابن رشـد فى كتاباته

ودروسه . وبوفاة كريمونينى عام ١٦٣١ انتهى سلطان الفلسفة الرشدية (٦٦) ".

كم كانت طويلة رحلة الرشدية التى بدأت بوفاة صاحبها فى ١١٩٨ وانتهت أيضا بوفاة آخر أنصارها فى الثلث الأول من القرن السابع عشر !

لقد مجد ابن رشد كثيرا بعد وفاته ، ولكنه هوجم كثيرا أيضا وبعنف ، بل وكفر رسميا فى حياته ، وبعد مماته : كفر فى حياته من جانب علماء الكلام المسلمين . وكفر بعد وفاته من جانب الكنيسة ورجالها ، وكأنه كان على ابن رشد ، حامل لواء العقلانية ، أن يتحمل وحده كل الهجوم الذى يثيره دائما هذا الاتجاه ، فى أى عصر يضع العقيدة الدينية فى المرتبة الأولى ، ويجعل دور العقل هو خدمة هذه العقيدة . وبالرغم من كل جهود ابن رشد للتوفيق بين الفلسفة والدين فانه ظل دائما مثالا للفيلسوف العقلانى ... والملحد !.

(د) الرشدية اليهودية :

من الباحثين من يتحمس حماسيا شديدا للدور الذى لعبه اليهود فى الفلسفة العربية الاسلامية فيذهب الى أنهم انفردوا بأخذ هذه الفلسفة مأخذ الجد ، فترجموا كل الأعمال الفلسفية الاسلامية الى العبرية . وساعد على تحقيق هذا سماحة حكام المسلمين ، تلك السماحة التى حققت لليهود أمانا واستقرارا لم ينعموا بهما من قبل طوال رحلتهم الشاقة والطويلة عبر التاريخ (٦٧) .

وفيما يتعلق بابن رشد وفلسفته شاعت فكرة ذكرها ليون الأفريقى وتناقلها مؤرخو الفلسفة من بعده وهى أن موسى ابن ميمون كان أول تلاميذ ابن رشد ، وأنه عند حدوث نكبة ابن رشد اضطر ابن ميمون ، خوفا من أن يجد نفسه أمام احتمالين كليهما شاق على نفسه ، وهما اما

---

(٦٦) Ibid p. 347 à 413.

(٦٧) Renan : Ibid p. 173 à 175.

تسليم أستاذه واما رفض استضافته ، اضطر أن يهرب الى مصر · ولقد أظهر ماونك Munk مافىٓ هذه الرواية من استحالة · اذ يعتقد ان ابن ميمون ، عندما نفى ابن رشد ، كان قد ترك أسبانيا الى القاهرة منذ أكثر من ثلاثين سنة خوفا من الموحدين (٦٨) · وهذا لا يمنع فى رأينا أن يكون موسى ابن ميمون تلميذا لابن رشد دون أن يراه ، فيكفى أن يكون قد قرأه ، وهذه مسألة مثبوته عند كل كتاب سيرته · ويرى رينان أن سبب تشابه فلسفة ابن رشد وابن ميمون أنهما قد نهلا من نفس المصدر ألا وهو الفلسفية الأرسطية العربية ، بينما سنبين نحن فيما بعد أن هذا ليس صحيحا تماما وعلى كل يمكننا القول أن كل مدرسة موسى ميمون ظلت وفية من بعده للارسطية الرشدية فى معظم قضاياها ·

ولأن موسى بن ميمون جعل من أرسطو وشارحه ابن رشد السلطة الفلسفية العليا فى المدرسة اليهودية ، فقد أصبحت أعمال أرسطو المصحوبة بالشرح الكبير لابن رشد هى الأساس الحقيقى للفلسفة اليهودية· ويذهب رينان فى مبالغته للدور الذى لعبه اليهود فى الفلسفة الرشدية الى حد القول بأن ابن رشد يدين لليهود بشهرته كشارح ، وأنهم هم الذين أعطوه اللقب الذى أيدته مدرسة بادو ، ألا وهو أنه نفس وعقل أرسطو (٦٩)·

ولقد ترجم اليهود ابن رشد الى العبرية لأنهم عندما هاجروا من أسبانيا الاسلامية للمناطق المجاورة لم تعد اللغة العربية بالنسبة نهم هى لغة الحديث والكتابة ، ولذا شعروا بضرورة ترجمة كل الكتب العلمية والفلسفية الهامة الى العبرية أى نقل كل التراث الذى يعتزون به الى لغتهم · والغريب أن الكثير من الأصول العربية ، لم يبق منها الا هذه الترجمات العبرية · ولكن يجب الا نبالغ فى هذا الأمر كما فعل رينان عندما ذهب الى أن معرفة العبرية أهم من معرفة العربية لدراسة تاريخ الفلسفة العربية !

---

(٦٨) Munk (S.) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Librairie Uniersitaire, Paris 1927 p. 425.

(٦٩) Renan : Averroés et l'averroisme p. 178 à 184.

اقبل يهود القرن الثالث عشر على مؤلفات ابن رشد يترجمونها ، فوجدت أحيانا أكثر من ترجمة لنفس المؤلف . وكان يعقوب بن أبى مارى Jacob ben Abba Mari ، الذى عاش فى كنف الملك المستنير فردريك الثانى صاحب الفضل الكبير فى الاقبال على الفلسفة العربية، كان يعقوب هذا هو أول مترجم حقيقى لأعمال ابن رشد . وثمة عائلة يهودية لعبت دورا هاما فى ترجمة أعمال ابن رشد ونقصد بها عائلة تيبون Tibbon وكان أول أعلامها فى عالم الترجمة هو صمويل بن تيبون الذى ترجم الأعمال الطبيعية والميتافيزيقية الرشدية . ولصمويل هذا كتاب اسمه « آراء الفلاسفة » هو عبارة عن موسوعة تعتمد اعتمادا كليا على ابن رشد أخلص شراح أرسطو فى رأيه . ومن أعلام هذه المدرسة أيضا موسى بن تيبون Moise Aben Tibbon الذى ترجم كل شروح ابن رشد تقريبا . ومن المترجمين اليهود أيضا فى هذه الفترة سليمان بن يوسف بن يعقوب ben Jacob Salmon ben Joseph الذى ترجم شروح ابن رشد على « السماء والعالم » ، وزراخيا بن اسحاق Zerachia ben Isaac الذى ترجم شروح « الطبيعة » و « السماء والعالم » و « الميتافيزيقا » ، وكالونيم بن داوود بن تادرس Calonyme ben David ben Tadros الذى ترجم « تهافت التهافت » .

لم يترجم اليهود فى القرن الثالث عشر أعمال ابن رشد فحسب بل تأثروا بها تأثرا شديدا فى فلسفتهم . ومن أهم فلاسفتهم الرشديين وقتئذ « شيم توب بن يوسف بن فالاكيرا "Schem Tob ben Joseph Ben Falaquera" ، وجرسون بن سليمان Gerson ben Salomon صاحب كتاب « باب السماوات » .

أما القرن الرابع عشر فقد تميز بسيطرة ابن رشد التامة على العقلية اليهودية بحيث أصبح هو الذى يشرح ويختصر بدلا من ارسطو . ومن أهم أعلام هذا القرن « ليفى ابن جيرسون دى بانيول Lévi ben Gerson de Bagnols الذى ترجم العديد من شروح ابن رشد وشرح « جوهر الأجرام السماوية » و « رسالة الاتصال » .

وبالرغم من انحدار المدرسية اليهودية فى القرن الخامس عشر ومن انعدام الجرأة الفلسفية فقد ظل ابن رشد يدرس • ومن رشدى هذا القرن يوسف بن شيم توب Joseph ben Schem Tob ، أما آخرهم فهو Elie del Médigo الذى درس فى بادو فى أواخر القرن الخامس عشر وكان من تلاميذه بيك دى ميراندول Pic de Mirandole

وبوجه عام يمكننا القول ن الرشدية اليهودية لم تأت بجديد يذكر • والفيلسوف اليهودى الرشدى الخالص الوحيد فى رأينا هو اسحاق البلاغ لم تسلط عليه الأضواء الا فى النصف الثانى من القرن العشرين ، فلم يذكره رينان ، وذكره مونك فى لمحة سريعة قائلا : « ان اسحاق البلاغ المعروف بآرائه الجريئة ترجم الى العبرية مقاصد الفلاسفة للغزالى (٧١) » اتصل اسحاق بمفكرى أوروبا المسيحية ، وكما سنرى تقترب فلسفته بشدة من فلسفة ابن رشد ، وهو ما سنعرضه بالتفصيل فى هذه الدراسة عند حديثنا عن نظريتى النفس والعالم •

(و) المعالم الرئيسية للرشدية اللاتينية :

قبل أن نخوض فى الحديث فى هذا الموضوع نود أن نشير الى خطأ شاع طويلا نتيجة لسيطرة كتاب رينان على عقول علماء فلسفة العصور الوسطى • كان رينان يعتقد أنه وجد فى القرن الثالث عشر معقلان للرشدية وهما المدرسة الفرنسيسكانية وجامعة باريس • ولقد أصاب فيما يخص جامعة باريس وان كان قد اخطأ بلا شك خطأ عظيما فيما يخص المدرسة الفرنسيسكانية • ويرجع ذلك الى خلطه دائما بين مذهبين عربيين مختلفين جدا من حيث مضمونهما ومن حيث نتائجهما فى مجال الأخلاق والدين ونقصد بهما نظرية وحدة العقل الفعال ووحدة العقل الممكن ، وهذه النظرية الأخيرة وحدها هى التى تميز الرشدية الهرطقية اذ يترتب على الأخذ بها انكار الحياة فى الآخرة وانكار الجزاء فيها •

---

(٧٠) Renan : p. 185 à 197.

(٧١) Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe

ويستمر هذا الخلط أيضا عند كثير من الباحثين المعاصرين مثل جلسون . أما القول بوحدة العقل الفعال واعتباره فى بعض الأحيان وكأنه هو الله فكان منتشرا اذ قال به جيوم دوفرنى وروجر بيكون مثلا دون أن يكونا بذلك رشديين لأنهما ابتعدا عن القول بوحدة العقل الممكن أو السلبى وهو ما يميز الرشدية (٧٢) . وأخذنا فى بداية اهتمامنا بهذا الموضوع برأى رينان ، ولكن بعد أن سرنا خطوات فى الدراسة وبعد أن تكونت لدينا فكرة أكثر عمقا عن المدرسة الفرنسيسكانية تبين لنا أنه لا الاسكندر دى هالس ولا القديس بونا فنتورا ولا دونز سكوت Duns Scot ولا حتى روجر بيكون من الرشديين أو حتى من المبشرين بالرشدية .

ولابد عند الحديث عن الرشدية أن نتوقف قليلا عند التحريف الذى أصاب اسم صاحبها حتى أصبح Averroès وأصبحت الرشدية هى Averroisme وأصبح الرشدى هو Averroiste . يقول جوتييه فى كتابه عن ابن رشد أن اسم هذا الفيلسوف حرف عند ترجمته الى اللاتينية لأن الترجمة كانت تتم بطريقة عجيبة ، وذلك منذ أن بدأت حركة الترجمة عن العربية فى منتصف القرن الثانى عشر . فكان أحد اليهود من المتقنين للعربية يضع ترجمة الكلمة أو التعبير العربى باللغة الدارجة الخاصة بالبلد التى تتم فيها الترجمة ، ثم يقوم أحد المترجمين المتخصصين بالترجمة الى اللاتينية ، ولم يكن فى أغلب الأحيان المترجم الأول ملما بالفلسفة اذ لم يكن يشترط فيه الا اتقانه للعربية . والغريب أن اسم ابن رشد بشكله المحرف هو الذى ظل شهيرا حتى بداية هذا القرن ، أما اسمه الأصلى فقد كان لايعرفه الا القليلون (٧٣) .

. وأعطى القرن الثالث عشر لكلمة رشديين Averroistae معنى ضيقا ودقيقا ، فهم الذين يعتنقون التأويل الرشدى لكتاب النفس ويأخذون بوحدة العقل أو النفس ، تلك النظرية التى أثارت علماء اللاهوت.

---

(٧٢) Van Steenberghen : La philosophie en occident p. 190.

(٧٣) Gauthier : Ibn Rochd : p. 1 — 2.

أكثر من غيرها لما يترتب عليها من هدم للشخصية الانسانية ، ومن انكار للمسئولية الفردية بل ومن هدم لكل الأخلاق (٧٤) ٠

ويرى موندونييه وهو أول من اهتم بالرشدى المسيحى الأعظم سيجر دى برابانت ، أنه ليس من السهل تحديد مايعنيه القرن الثالث عشر على وجه الدقة بكلمة الرشدية فبينما اعتبرها البعض وقت ذاك ما دسه ابن رشد على أرسطو من ضلالات ، اعتبرها البعض الآخر أباطيل الاثنين معا ٠ ويذهب ماندونييه الى أنه يمكننا عموما اعتبار الرشدية هي التراث الكامل لأرسطو كما شرحه ابن رشد وكما قبله بعض الفلاسفة اللاتين الذين يطلق عليهم لقب الرشديين ٠ وأساس الرشدية عنده هو انكار العناية الالهية والحرية الانسانية فى المجال الأخلاقى كما أنها تتمثل فى القول بوحدة العقل وقدم العالم وقدم الحركة والزمان (٧٥) ٠

والحقيقة أن الرشدية لم تقل بما ينسبه لها موندونييه متأثرا برينان٠ فالرشدية لم تنكر أبدا لا العناية الالهية ولا الحرية الانسانية ، كما أنها لم تكن الفلسفة الوحيدة التى قالت بوحدة العقل ، لو قصدنا بذلك وحدة العقل الفعال ، وان كانت تميزت بالقول بوحدة العقل الممكن ٠ قد يكون هذا هو ما نسب اليها خطأ فى العصور الوسطى بعقل الأساطير التى نسجت حول اسم صاحبها ، ولكنه لا يعبر أبدا عن حقيقتها ٠

وكان توماس هو أول من استخدم تعبير averroistae أى الرشديين فى كتابه « فى وحدة العقل » ، وهو الذى أعطاه معناه الدقيق فالرشدى هو نصير نظرية وحدة النفس والعقل (السلبى) الشهيرة ٠ وهناك من المؤرخين من يوسع معنى لفظة رشدى حتى يجعلها تشمل كل الاتجاه الأرسطى الذى لا يحفل باللاهوت ولا بالمطالب الفلسفية للعقيدة ، ومن هؤلاء Doncoeur دونكير وجرابمان Grabmann ٠ وخطورة

---

(٧٤) Van Steenberghen : Siger de Brabant : tome II p. 675.

(٧٥) Mandonnet Siger de Brabant : 1ère partie p. 158 — 160.

هـذا التعريف هو أنه يمكن من خلاله اعتبـار كل من البرت وتوماس من الرشـــديين ، بل همـــا رشـــديان فى هـــذه الحـــالة أكثر من ســـيجر

ونسجت الروايات حول ابن رشد حتى جعلت منـه أسـطورة تمثل الالحـاد فى أفظع صـوره • ولقـد نسب له هـذا القول الشهير : هنـاك ثلاثة أديان أحدها مستحيل وهو المسيحية ، وثانيها لا يصلح الا للاطفال وهو اليهودية ، أما الثالث وهو دين الخنـازير فهو الدين الاســلامى ! كما يحكى عنه أنه دخل كنيسة ذات مرة فرأى المسيحيين وهم يتنـاولون القربان المقـدس فصرخ « يا للهول ! هل توجد فى العالم طائفـــة أكثر جنونا من المسيحيين الذين يأكلون الاههم الذى يعبـدونه » • ونتيجـة لهذه الاشاعات اصبح كل من يشك فى دينـه ينتسب للفلسفة الرشدية • ولا نجد لهـذه الأسطورة أثرا عند البرت ولا عند توماس الأكوينى • ولهذا يرجح رينـان أن تكون معظم هذه الروايات قـد بدأت حوالى عام ١٣٠٠ • ولعب ابن رشد دورا مزدوجا فى كل الفلسفة المـدرسية ، فهو من جهة صـاحب الشرح الـكبير وأعظم مفسرى ارسطو الذى يقـدره حتى الذين يحاربونه ، وهو من جهة أخرى ناكر الأديان وأبو الملحدين • وبمعنى آخر لعب ابن رشد فى آن واحد فى ذلك العصر المتشدد فى ايمانه دورين متناقضين فهو الأستاذ التقليـدى للمدارس الـكاثوليكية كما أنه الملحد والمبشر بالمسيح الكذاب • الا أن الأمر – فيما نرى – طبيعى فهو كشارح يقدم الفلسفة التى يتقبلونها أما كصاحب مذهب فيجب أن يلعن باسم الايمان (٧٧) •

ويمكن تلخيص أهم النظريات اللامدرسية المميزة للرشدية اللاتينيـة فى مجال الميتافيزيقا والطبيعة والنفس والأخلاق على الوجه التالى :

النظرية الأولى :

خلق الله مباشرة موجودا واحدا فقط ، أما بقية الموجودات فلا تخلق الا بوسائط • ان العلة الأولى ، لـكونها لا مادية وبسيطة ، لا يمكنها أن

---

(٧٦) Van Steenberghen : Aristote en Occident p. 191 à 195.

(٧٧) Renan : p. 327 — 316.

تخلق مباشرة الا موجودا واحدا · وهذا المخلوق يكون أقل كمالا من الله وان كان ذا طبيعة عاقلة مثل الله · وينتج عن هذا المخلوق الأول ، ألا وهو العقل الأول ، عقل ثان وهكذا على التوالى مع ملاحظة أن كل عقل يتحد بفلك سماوى · وتنشأ الموجودات الأرضية فى النهاية بواسطة هذا الخلق التدريجى · والله يجهل كل هذه الموجودات ولا يحفل بها بالمرة، ومن هنا فهو لا يعرف الممكنات · وتتعارض هذه النظرية مع مجموعة من النظريات المدرسية ألا وهى خلق الله المباشر للموجودات ، ومشاركة العلة الأولى فى نشاط العلة الثانية ، وعلم الله بالجزئيات وبالموجودات الدنيا · فقد قال كل الرشديون اللاتين بهذه النظرية فعلا ، وان كنا سنبين عند حديثنا عن الخلق عن ابن رشد انه لم يقل بها ! انما جاءت هذه النظرية نتيجة للتأثر بنظرية الفيض الأفلاطونية ·

النظرية الثانية :

انكار حرية ارادة الفعل الخلاق ، وانكار طابع الامكان للموجودات، ووفقا لهذه القضية أو النظرية فان كل المخلوقات ضرورية وهى بالطبع ملازمة لله فى الوجود منذ القدم · كما أن كل العقول ضرورية أيضا وقديمة قدم الله ، وهى بطبيعتها موجودة مع الله · أما المدرسيون المسيحيون فيذهبون على العكس الى أن العالم المادى قد بدأ فى الزمان ·

النظرية الثالثة :

الحتمية الكونية : وبمقتضاها يكون للاجرام السماوية تاثير كامل على الموجودات الأرضية ، أى أن الموجودات السماوية والعلاقات الموجودة بينها هى التى تحدد بحتمية ما يحدث على الأرض ، وفى هذه الحالة تخضع الحياة الفردية بدورها للحتمية وتختفى حرية الارادة ·

النظرية الرابعة :

وحدة العقل الانسانى أو وحدة النفس كما يطلق عليها عموما Monopsychism e · وهى أشهر النظريات الرشدية على الاطلاق · يعترف الرشديون بأن لكل فرد جسد ونفس حساسة ، الا انهم يذهبون الى أن الجنس الانسانى كله يشترك فى نفس عاقلة واحدة منفصلة عن الأفراد ·

وتحقق هـذه النفس النوعية ، التى لا تلعب دور الصورة الجوهرية ، اتحادا عابرا وعارضـا مع النفس الحساسة التى ينفرد بهـا كل فرد · ويكفى هـذا الاتحـاد العـابر فى رأى الرشـديين لتفسـير التفكير · وكان من الطبيعى أن تحظى هـذه النظرية من دون النظريات الرشدية الأخرى بأكبر قـدر من الهجوم من المحافظين المسيحيين ، اذ بدت لهم خيـانة واضحة لفكر أرسطو · خاصـة وهى تصطدم برؤيتهم لفكر أرسطو وباحساسهم بقيمتهم الفردية · اعتقـدت المـدرسية المسيحية ان العقل الفعـال عنـد أرسطو مبدأ الهى يأتى للانسان الفرد من الخارج ليستقر فى نفسه ، بينما كان الفلاسفة العرب يعتقـدون أنه يظل خارج النفس الفردية ، ولا يلمسها عن قرب · كانت نظرية وحـدة النفس ، لقولها بأن الشخص الفرد لايفكر انما العقل المفـارق هو الذى يفـكر ، تصـطدم بعنف مع الايديولوجيـة المـدرسية · ففى رأى هـذه الأخيرة أن القول بهـذه النظرية لا يفسر كون النـاس جميعهم لا يفكرون فى أى شىء بنفس الطريقـة وكونهم لا يفكرون طوال الوقت · كان القول باتحاد العقل النوعى (أى الكلى) بجسم الفرد اتحادا خارجيا يهدد نظرية الشخصية التى تتمسك بهـا المـدرسية . تلك النظرية التى ينتج عن هـدمها انكار الخلود الفردى · كما أن القول بوحدة النفس يترتب عليه القول بخلود النفس النوعية الـكلية وحدها دون النفس الفردية ، كما يترتب عليه انكار البعث للافراد وانكار الحساب ·

النظرية او القضـية الخامسة :

الحتمية السيكولوجية والخلقيـة : بما أن السلوك الانسانى ضرورى مثله مثل كل الظواهر الأرضـية الأخرى ، فلم يعد هنـاك مجـال للحرية الفردية ولا للمسئولية التى هى أساس الأخلاق المدرسية ·

القضـــية السادســة :

نظرية الحقيقتين وهى من أهم النظريات الرشدية : لمـا كان تعارض هـذه النظريات الرشدية السابقـة مع العقيدة الـكاثوليكية ، أمرا واضحا ولـما كان الرشديون فى القرن الثالث عشر يتمسكون باحترامهم للعقيـدة وللـكنيسة ، فقـد لجأوا للقول بأن ما هو حقيقى فى الفلسفـة يمكن أن يقول اللاهوت بعكسه على أن يكون هـذا الضد صحيحا أيضا · وسـواء

قال ابن رشد بهـذا المبـدأ أم لا (وسنرى انه تمسك بفكرة الحقيقة الواحدة دائمـا !) فان الرشديين فى القرن الثالث قالوا به ٠ ولقـد هوجمت هذه النظرية الشهيرة فى قرار تحريم ١٢٧٧ لأنهـا تهـدم مبدأ عدم التناقض الشهير وتقضى على العـلاقات التى يرى المـدرسيون انهـا تربط بين العقل والايمان ٠

القضـيـة السابعـة :

احترام ارسطو وابن رشد ٠ ان الرشديين اللاتين يتظاهرون بالخضوع لفكر أرسطو الذى جاء بالحقيقـة الفلسفية ، ومن جهة أخرى بما أن ابن رشـد وحده هو الذى فهم هـذا الفكر فيجب الأخذ الحرفى بما يقوله هذا الشـارح العربى ٠ ويعـد الاعتقـاد فى صـدق فلسفة أرسطو وشارحه ابن رشد بمثـابة المبـدأ الأساسى عند رشديى القرن الثالث عشر والقرون التالية الذين يستشهدون دائمـا بهـذين الفيلسوفين فى أى حديث ٠ أما موقف المـدرسيين فهو مختلف تماما فهم ينتقون من نظريات كل من أرسطو وابن رشد ويعدلونها ، ويضيفون اليهـا نظريات أخـرى استوحوها من غيرهمـا (٧٨) ٠

وبعض هذه القضايا هى نتـائج لقضـايا رشدية لم يفصح عنها ابن رشد وتولى تلاميذه بالنيـابة عنه القيـام بهـذه المهمـة ، وهى قضـايا تعبر فى عمومهـا عن الاتجـاه العـام لفلسفة ابن رشد ٠ ولذلك لا نوافق د٠ قاسم على رأيه الذى طالمـا ردده فى كتبه وهو أن ملحـدى العـالم الغربى كانوا يتلهفون على آراء جـديدة ليقيمـوا على أسـاسها نظريتهم القـائلة بوجود عقل واحد مشترك بين جميع أفراد البشر ، فلمـا سمعوا باسم ابن رشد ، الشارح الأكبر أرسـطو ، الذى لم يعرف بعـد أى شرح من شروحه أعلن هؤلاء الملحـدون انفسهم من أنصـار ابن رشد (٧٩) ٠ ونرى أن هذا القول فيـه الـكثير من المبالغـة فـلا يعقل أن ينسب بعض

---

(٧٨) De Wulf : Histoire de la philosophie mediévale tome I p. 90 à 95.

(٧٩) د٠ محمود قاسم : نظرية المعرفة عنـد ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينى ص ٥٣ ٠

المفكرين انفسهم لمفكر دون أن يعرفونه · ويرى د· قاسم أن هؤلاء الرشديين عجزوا أحيانا عن التفرقة بين آراء ابن رشد الخاصة وآراء سائر الفلاسفة والشراح الأرسطيين مما تسبب فى تحريف فكر ابن رشد · أما السبب الرئيسى لتحريف هذا الفكر فهو قصد التحريف فعلا !!· أخذ د· قاسم هذا الرأى عن رينان الذى ردده كثيرا فى كتابه الشهير « ابن رشد والرشدية » · ويعترف رينان أن التحريفات التى طرأت على الفلسفة الأرسطية وعلى الرشدية على التوالى قد أدت الى انكار الغيب والمعجزات والملائكة والشياطين والتدخل الالهى ، والى اعتبار الأديان والمعتقدات الخلقية مجرد احتيال · ولم يكن أرسطو ولا ابن رشد قطعا يفكران أن مثل هذا التغير سيطرأ على فلسفتهما يوما (٨٠) ·

ويبدو أن رينان ود· قاسم عن بعده وقعا فى عشق ابن رشد ، وان كان د· قاسم قد تفوق على الأستاذ الفرنسى بحيث أصبح تحيزه للشارح واضحا ، وبدلا من أن ينظر بموضوعية لتحريف الرشديين لفلسفة ابن رشد ، وبدلا من محاولة توضيحه لنا أصبح يكتفى بمهاجمتهم · ولو كان د· قاسم قد درس مثلا سيجر دى برابانت أو اسحاق البلاغ لكان رأى فيهما تمسكا شديدا بحرفية الرشدية · اجتهد د· قاسم فى توضيح ماأخذه توماس عن ابن رشد فى كتابه « نظرية المعرفة » وهذا ماسنوضحه فيما بعد فى حينه ، وكان د· قاسم متحمسا وهو يتحدث عن فلسفة ابن رشد وعن « اغتصابات » توماس لها حتى بدى واضحا من عنف عباراته أنه من شدة حبه لابن رشد أصبح « يكره » توماس الأكوينى بشدة ولا يترك فرصة الا ويهاجمه فيها ! وفى رأينا أن أى فيلسوف تخلق فلسفته تيارا لابد وأن تختلف فلسفات تلاميذه ولو قليلا عن فلسفته ، والا لما استحقت هذه الفلسفات أن تكون فكرا ولكانت مجرد تكرار ·

ونعتقد أن دخول ارسطو ومعه ابن رشد فى أوروبا المسيحية خلق ثلاثة تيارات فكرية · التيار الأول هو تيار الأوغسطينيين ذى النزعة الأفلاطونية الجديدة ، وهم علماء اللاهوت التقليديون الذين رفضوا أرسطو

---

(٨٠) Renan p. 432.

تماما لتعارض بعض نظرياته مع العقيدة المسيحية · وكان معقل هذا الاتجاه بالطبع هو كلية اللاهوت بجامعة باريس · أما التيار الثانى فهو التيار الذى أخذ بالأرسطية فى شكلها الرشدى والذى فصل بين مجالى الفلسفة واللاهوت · ويمكن أن يسمى هذا التيار بالأرسطية الجذرية أو الهرطقية أو الأرسطية الرشدية وهى التسمية التى نميل اليها · ومن زعماء هذا التيار سيجر دى برابانت أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة باريس ، وكذلك بويس دى داشى Boèce de Dacie · أما الاتجاه الثالث فهو الذى يحاول التوفيق بين أرسطو وبين العقيدة ، مؤمنا بأن ارسطو يحمل فى طيات فلسفته آفاقا كثيرة ومثمرة للفكر حتى فى شكله اللاهوتى بحيث يمكن الاستفادة منه · وعملية التوفيق هذه تذكرنا بمحاولة الفلاسفة المسلمين التى سبقت هذه المحاولة المسيحية بعدة قرون · وعلى راس هذا التيار الأرسطى الأرثونكسى كما يطلق عليه ، القديس ألبرت الكبير وتلميذه العظيم القديس توماس الاكوينى ·

لماذا كان لابن رشد هذا الشأن العظيم ، وهذا الأثر القوى الممتد عبر القرون ؟ هل نقول مع لانج فى كتابه « تاريخ المادية » أن كل قيمة ابن رشد فى كونه بلور نتائج الفلسفة العربية الأرسطية التى كان هو آخر ممثليها العظام (٨١) ·

كان ابن رشد فى رأينا اكثر من شارح لأرسطو ، واكثر من جامع لكل نتائج الفلسفة العربية الأرسطية ، اذ أضاف الجديد لأرسطو اما ليكمل نظرياته التى تركها معلقة دون أن يقول فيها الكلمة الأخيرة ، واما ليوضح مواطن الغموض فيها · بل يمكننا تأكيد أنه خلف وراءه مدرسة بدأت منذ القرن الثالث عشر واستمرت لقرون طويلة فى عدة بلاد فى أوروبا · وكم كانت دهشتنا كبيرة عندما رأينا العالم فان ستينبرجن ينكر ، فى بحثه الذى شارك به فى مهرجان باريس عن ابن رشد فى عام ١٩٧٦ ، اى وجود للرشدية اللاتينية فى القرن الثالث عشر ، كما يذهب الى أن لقب رشدى فى هذا القرن كان يطلق على كل من يأخذ بنظرية

---

(٨١) Lange : Histoire du Matérialisme — 2 tomes — Paris 1910 — 1911 tome I p. 164.

وحدة النفس فحسب دون أن يعنى هـذا أخـذه ببقيـة النظريات الرشدية، بل أن هـذه النظرية ذاتهـا (أى نظرية النفس) كانت تنسب أحيـانا الى أرسطو نفسه · ويرجىء فان ستينبرجن نشأة الرشدية اللاتينيـة الى القرن الرابع عشر حيث بدأت مع جان جوندان الذى كان يظهر اعجابا هائلا لكل من أرسطو وشارحه · ويذهب فان ستينبرجن ، مخالفا بذلك أغلب المؤرخين لتـاريخ الفلسفة فى هـذه الفترة ، الى أن ثمـة اختـلافا كبيرا بين موقف جان جوندان وموقف سيجر وأصحابه الذين كانوا يعتبرون ابن رشد مصدرا ثانويا لفكرهم فحسب ! ولا يكتفى فان ستينبرجن بذلك بل يذهب الى حـد القول الى أن نفس رشـدية جان جوندان وسائر الرشـديين الايطـاليين هى أولا وقبل كل شىء ارسطية جذرية (٨٢) · ولعل ماسـنقدمه فى هـذا البحث من شأنه اثبـات أن كل من مدرسة سيجر (الأرسطية الجـذرية) ومدرسة القـديس ألبرت والقـديس توماس (الأرسطية المؤمنة المعتـدلة) قـد أخذت الـكثير فى القرن الثالث عشر من فلسفة ابن رشد سواء فيما يتعلق بمحاولة التوفيق أو بنظرية النفس أو بنظرية العالم ·

---

(٨٢) Van Steenberghen : L'averroisme latin au XIII siecle au "Colloque International Averroès — Paris 20 — 23 Septembre 1976.

الباب الثانى

« محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين في العصور الوسطى »
المسيحية واليهودية وتأثير ابن رشد فيها

الفصل الأول : فلسفة التوفيق

الفصل الثانى : التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد

الفصل الثالث : التوفيق عند ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكوينى

الفصل الرابع : التوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر دى برابانت

الفصل الخامس : التوفيق فى الفلسفة اليهودية الرشدية

الفصل الأول

« فلسفة التوفيق »

(أ) هل هناك « فلسفة اسلامية و « فلسفة مسيحية » أم لا ؟

يكون التوفيق بين العقل والنقل كما قال بعض فلاسفة الاسلام ، أو بعبارة أخرى بين الفلسفة والدين ، أو كما قال ابن رشد بين الحكمة والشريعة · وهذا ماسندرسه عند الفلاسفة المسيحيين واليهود الذين اخترناهم موضوعا لهذه الدراسة لنتبين مدى تأثرهم بمعالجة ابن رشد لمشكلة التوفيق · ولكن قبل أن نشرع فى تلك الدراسة رأينا التوقف عند بعض المفاهيم فى محاولة لتعريفها بدقة حتى يكون حديثنا بعد هذا له أساس واضح · ولا نقصد بالتعريف تقديم تعريف فلسفى أو لغوى متفق عليه ، انما نقصد به تقديم التعريف الذى ارتضيناه واخترناه لأنه أقرب الى الصواب فى رأينا ، من بين محاولات عديدة للتعريف · وهذه المفاهيم هى « فلسفة اسلامية » و « فلسفة مسيحية » و « فلسفة مدرسية » · وترجع صعوبة الحد بالنسبة لهذه التعبيرات الى أن تراث كل منها لم ينشر كاملا بل لم يكتشف كله بحيث أن الصورة النهائية لهذه الفلسفات غير متوفرة ، وبالتالى يصعب وضع تعريف دقيق لها · ان صورة هذه الفلسفات تتغير باستمرار وتزداد وضوحا مع تقدم عملية النشر · وأكبر دليل على ذلك وهو أبسط دليل فى نفس الوقت ، ان رينان فى كتابه الشهير عن ابن رشد والرشدية الذى نشره فى نهاية القرن التاسع عشر ، وبالرغم من الجهد العظيم الذى بذله للبحث عن المخطوطات سواء كانت مخطوطات ابن رشد نفسه أو أنصاره أو خصومه ، فانه لم يستطع الا معرفة القليل جدا عن أخطر تلاميذ ابن رشد اللاتين ونقصد به سيجر دى برابانت · وهناك مثال آخر وهو اغفال رينان لأخلص تلاميذ ابن رشد بين اليهود ·

ونقصد به اسحاق البلاغ ، رغم اهتمامه الشديد بالرشدية اليهودية ٠ ومما لا شك فيه أن رينان كان يجهل تماما اسحاق البلاغ والا لذكره بل ومجده ٠

لعل هذا السؤال : « هل يمكن الحديث عن فلسفة اسلامية وعن فلسفة مسيحية ؟ » يلخص كل المشكلة التى نحن بصددها ويمثل جزءا من مشكلة أعمق وأوسع ونعنى بها مدى ارتباط الفلسفة بكل من البيئة والدين ٠ وقد أثيرت فى العقد الخامس من هذا القرن مناقشات عديدة وان كانت عقيمة فى الغالب حول هذا الموضوع ٠ ويرجع عقم هذه المناقشات الى غياب أسس قوية للموضوع تستند اليها المناقشات ، خاصة فيما يتعلق بالحديث عن الفلسفة المدرسية ٠ ولقد أكد كثير من المؤرخين ، وهم يفسرون خطأ ذلك المبدأ الشهير « الفلسفة فى خدمة اللاهوت » ان فلسفة العصور الوسطى كان دورها الوحيد هو الاسهام فى تكوين علم اللاهوت (أو علم الكلام عند المسلمين) ٠ اما البعض الآخر فقد أراد منح الفلسفة مزيدا من الاستقلال ولذلك جعل منها شريكة وندا اللاهوت ٠ ولم يتبين أى من الفريقين الحقيقة الدقيقة التى تتلخص فى أن اللاهوت علم يتمثل دوره فى ابراز المفاهيم الدينية ، أو بمعنى أدق فى بيان عدم معقوليتها ، فى حين أن الفلسفة لا تعتمد على مايقدمه الوحى ، ولهذا فانها بداهة مختلفة عن اللاهوت ٠ فلا توجد فلسفة الا اذا كان ثمة بحث عن حلول عقلانية بواسطة مناهج عقلانية ٠ ومن ناحية ثانية فان تفسير المعتقدات الدينية ليس من اختصاص الفلسفة الا أنه يمكن استخدام الفلسفة فى اللاهوت على ألا تكون عندئذ فلسفة حقيقية مستقلة بذاتها ٠ فكما أن استخدام الرياضيات فى الفلك يجعلها جزءا من علم الفلك فان استخدام الفلسفة فى اللاهوت يجعلها ضمن اللاهوت ٠

لا توجد اذن فلسفة مسيحية انما هناك فلسفة فحسب على نحو مانقول بأن هناك تاريخا فحسب ٠ ان مجال الفلسفة لا يطابق مجال اللاهوت وهذا دليل على تميزها ٠٠ وبحكم تعريف الفلسفة وبحكم مجالها فان الفلسفة هى الفلسفة وحسب ، أى لا يوجد لها وطن ولا دين ٠ لا معنى للحديث اذن عن فلسفة مسيحية أو عن فلسفة اسلامية أو يونانية ٠

ويجب ، فى ضـوء هـذا القول ، أن لا نفهم من قولنـا « فلسفة يونانية » الا تلك الفلسفة التى وضعها اليونان فحسب ، أو الفلسفة عند اليونان · ان الفلسفة فى نهـاية القول لا تختلف أساسا باختلاف البلاد ، ولا باختلاف العصور ، ولـكنها تختلف باختلاف التيارات الفكرية (١) ·

وفى ضوء ما سبق يكون لزاما علينـا أن لا نقول عن ابن رشـد أنه فيلسوف مسلم انما هو فيلسوف وحسب وان كانت له محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين اللذين يفصـل بينهما تماما · واذا اعتبرنا كلا من البرت الـكبير وتوماس الأكوينى مفكرين مسيحيين فيجب أن لا نعتبرهما فيلسوفين، فهما فى رأينـا لاهوتيين انصبت جهودهمـا على خدمة اللاهوت وان كانا قـد لجأ الى الفلسفة أحيانا فى معالجتهما اللاهوتية للموضوعات المختلفة· وما يصـدق على هـذين المفكرين المسيحيين يصـدق أيضا على موسى بن ميمون ، فهو عالم لاهوت يهودى وليس فيلسوفا · فـكل من يضع الـدين نصب عينيـه فى رأينـا ، وان حاول استخدام المنـاهج الفلسفية لاثباته أو لتفسيره ليس فيلسوفا بل عالم دين ·

وينضم المؤرخ الفلسفى الشهير فان ستينبرجن للفريق الذى يؤمن بعـدم وجـود مايسمى بالفلسفة المسيحيـة (والذى يرفض بالتـالى وجود ما يسمى بالفلسفة الاسـلامية وبالفلسفة اليهودية) · ولم يكتف بذلك بل ذهب الى أن العقيـدة المسيحية ، كان لها تأثير هائل وان كان ضـارا على تطور الفكر الغربى · فمنذ أن اسـتقرت المسيحية وخاصـة الـكاثوليكية توقف النمو الفلسفى بل شل اذ اختفت كل حرية فـكر · فالوحى يقـدم حلا جاهزا للمشـاكل الفلسفية الأسـاسية وبذلك يعفى العقل من القيـام بأى محاولة خاصـة وبالتـالى يمنعـه من تكوين فلسفة مستقلة عن الـدين · والفكر المسيحى فى رأيه لم ينتج الا « مدرسية » أى تلفيقا فلسفيا دينيـا واستمر الحال كذلك حتى تخلص العقل من سيطرة الوحى فاستطاع أن يخلق العقلانيـة الحديثـة (٢) ·

---

(١) Théry p. 23 — 25.

(٢) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 52-53.

وعلى العكس من ذلك يعتقد فريق من العلماء أن هنـاك فلسفة مسيحية وأخرى اسـلامية وثالثة يهودية • وعلى رأس هـذا الفريق جيلسون العالم الفرنسي الشهير المتخصص فى الفلسفة المسيحية وأفضل من كتب عن روح هذه الفلسفة ومفاهيمها علاوة على الـكتابة عن تاريخ مذاهبهـا بدقـة ووضـوح بالغين • يقول جيلسون معرفا الفلسفة المسيحية « اننى أسـمى فلسفة مسيحية كل فلسفة تعتبر الوحى المسيحى عونا ضروريا للعقل ، بالرغم من تمييزها بين النمطين صـوريا » • ولقـد استنتج جيلسون ، فيما يقول ، هـذا التعريف من الواقع التـاريخى ، أى من دراسـته لتـاريخ الفلسفة المسيحية • كما يقـدم لنـا تعريفـا للفيلسوف المسيحى من شأنه أن يؤيد تعريفـه للفلسفة المسيحية ويزيده وضـوحا فيقول : ان الفيلسوف المسيحى هو أولا وقبل كل شيء من يحـاول أن يختـار من بين المسائل الفلسفية • ومن حيث المبـدأ هو قادر على الاهتمـام بكل هـذه المسائل مثله مثل اى فيلسوف آخر ، ولـكنه لا يهتم فعـلا وواقعيـا الا بتلك التى يفيد حلها مسار الحيـاة الدينيـة • وحتى الفلاسفة المسيحيون مثل القـديس توماس الذين شمل اهتمامهم كل الموضـوعات الفلسفيـة لم يقوموا بعمل خلاق الا فى مجال محدود نسبيا • وهذا شيء طبيعى ، فيما أن الوحى المسيحى لا يعلمنا الا الحقـائق الضرورية للخـلاص فان الاهتمام الفلسـفى به لا يمكن ان يشـمل الا ما يتعلق بوجود الله وطبيعتـــه ، وأصـل النفس وطبيعتهـــا ومصيرها • جيلسون اذن يرى أن هنـاك فلسفة مسيحية وان اختلفت عن غيرها من الفلسفات بموضوعها • والفيلسوف المسيحى فيما يرى جيلسون يختـار دائمـا علاقـة الانسان بالله كأساس لنظرية عامة تشمل كل الأمور الأخرى ، وبالتالى فهو يعطى لنفسه نقطة ارتكاز ثابتـة تساعده على تحقيق النسقية والوحدة لـكل مذهبـه ، وهـذا هو سبب الطابع النسقى المميز لـكل الفلسفات المسيحية •

ويفرق جيلسـون بين ما نسميه فلسفة مسيحية وفلسـفة يهودية من جهة ، وبين ما نسميه فلسفة اسـلامية من جهة أخـرى ، ويعتبر الطرفين نمطين مختلفين تماما من الفكر نظرا للظروف المتباينـة التى نشأ فيهـا كل منهما فبينما كانت « الفلسفة » المسيحية من صنع رجال اللاهوت المسيحيين الذين عملوا من أجل المسيحية وباسمها ، لم تكن الفلسفة العربية اسـلامية بالضرورة ، ففلسفة ابن رشد على سبيل المثـال لا يمكن اعتبارها اسلامية

إلا فى أضيق الحدود . وجدت فلسفة عند المسلمين هذا حق ولكن ليس من الدقة اعتبارها اسلامية ونعتها بهذه الصفة كما نفعل .

لقد اختلف الوضع فى العالم المسيحى تماما عنه فى العالم الاسلامى بالنسبة لكل من الفلسفة وعلم الكلام أو اللاهوت . فبينما جاءت الاضافات الفلسفية الكبيرة عند المسلمين دائما على يد من يطلق عليهم لقب « الفلاسفة » ، نجد أن الأمر اختلف فى أوروبا بحيث كانت الاضافات الفلسفية الكبيرة فى الفلسفة من طرف اللاهوتيين . ونتيجة لهذا الوضع الغريب فى العالم المسيحى نلاحظ أنه بينما فصل اللاهوت المسيحى نفسه تدريجيا عن الفلسفة اليونانية الى درجة رفضها فاننا نجد أن كبار اللاهوتيين المسيحيين المتفلسفين أصبحوا تلاميذا للفلاسفة المسلمين أكثر من هم تلاميذ للاهوت المسيحى (٣) .

ومن علماء هذا الفريق ، الذى يؤكد وجود فلسفة مسيحية من يطرح المسألة طرحا مختلفا فيذهب الى أنه بالرغم من كون الفلسفة بحكم تعريفها بحث عقلانى عن المبادىء والعلل ، الا أن التاريخ والواقع يثبت لنا انها تأخذ فى البيئة الوثنية اتجاها مختلفا تماما عن اتجاهها فى بيئة مسيحية ، وان لم يختلف جوهرها فى الحالتين . لقد أتت المسيحية بمفاهيم فلسفية صميمة فى حد ذاتها ، ولكنها كانت مجهولة من الفلاسفة السابقين عليها نظرا لاختلاف الزاوية التى كانوا ينظرون منها الى سائر الأمور . وكذلك تبرز المعتقدات الدينية مفاهيم ميتافيزيقية هى لاهوتية فى حد ذاتها مما يثرى الفلسفة الخالصة : وعلى هذا الأساس يمكن القول أنه توجد فلسفة مسيحية (٤) لا يكفى اذن القول بأن هناك فلسفة مسيحية بل يجب التأكيد على أن الدين يحدث تغييرا فى الفلسفة فيغير اتجاهها ، ويثريها بمفاهيم جديدة . وما يقال عن الفلسفة المسيحية ينطبق على الفلسفة الاسلامية وعلى الفلسفة اليهودية بالطبع .

---

(٣) Gilson : L'esprit de la philosophie médiévale. Tome I p. 39 à 41, p. 183 et tome II p. 274.

(٤) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 32

ويطرح إستاذى الدكتور محمود الخضيرى المسألة طرحا مختلفا تماما عندما يحاول تحديد كل من ماهية ومجال الفلسفة المسيحية بالرجوع الى الباعث الأصلى على وجودها . يقول د. الخضيرى أن ثمة ظروفا متعددة اشتركت فى تكوين الفلسفة المسيحية فى نشأتها الأولى ، ولعل أقوى الأسباب التى عملت فى بنائها هو احتياج الديانة فى مبدأ أمرها الى تبليغ دعوتها بالحجة وتفهيمها للعالم القديم . والمسيحية تعتمد فى جوهرها على الجمع بين التفكير النظرى والحياة أو بين العقل والأخلاق . ويذهب أستاذنا الخضيرى الى أن أوائل الدعاة للمسيحية أدركوا أنهم يواجهون عالما كانت الفلسفة هى دعامته الثقافية ، وأدركوا أنه لابد لنشر الدعوة بين المثقفين واكتسابهم الى جانبها واقناعهم باعتناقها أن يقدموها اليهم فى صورة فلسفية ، وبذلك كانت الفلسفة هى الواسطة بين المسيحية وبين عالم الثقافة القديمة . وبدون الفلسفة لم يكن من المستطاع التفاهم بين العقلية القديمة وبين المسيحية . ويضاف الى ذلك عامل آخر مهم هو أن المسيحية لاقت فى مبدأ أمرها مقاومة شديدة من جانب المشتغلين بالفلسفة ، فحملت هذه المقاومة المفكرين من المسيحيين على الاستعانة بالفلسفة للرد على ما يوجه الى العقيدة من انتقاد ليكون الرد بنفس السلاح الذى يستعمل فى الهجوم . ويضيف د. الخضيرى عاملا أخيرا ساعد على قيام الفلسفة المسيحية هو ظهور البدع والآراء المخالفة للعقيدة ، وكان أصحاب البدع على شىء من الثقافة الفلسفية فقويت الحاجة الى الفلسفة للرد عليهم واقناع الاتباع بالمحافظة على عقيدتهم باظهار ما فى البدع وآراء الفرق الجديدة من فساد . وينبهنا د. الخضيرى الى أنه كان من الممكن أن تنشأ فلسفة تعتمد كل الاعتماد على الانجيل وتظهر على هذا الوجه فلسفة خاصة بالانجيل ، ولكن هذا لم يحدث . والسبب أنه كانت هناك فلسفة موجودة بالفعل هى فلسفة اليونان القدماء ، وكان من الأوفق الاستعانة بها لتأسيس مذهب مسيحى فى الفلسفة (٥) . وغنى عن القول أن البواعث على نشأة الفلسفة الاسلامية كانت مختلفة تماما عن تلك التى أدت الى نشأة الفلسفة المسيحية ، وأن هذا الاختلاف هو سبب اختلاف طبيعة كل منهما .

---

(٥) د. محمود الخضيرى : مقالة فى الفلسفة المسيحية لم تنشر .

ونميل بعد هذا العرض لمختلف المواقف من تلك القضية التى نحن بصددها الى الاعتقاد بأن الفلسفة تتأثر عادة بالدين ، وغالبا ما يكون هذا التأثير بالنسبة للميتافيزيقا ولنظرية النفس ، وبأن حجم هذا التأثير كان أكبر بالنسبة لما نسميه « بالفلسفة المسيحية » مما فى « الفلسفة الاسلامية » • بل يمكننا القول أن فلاسفة الاسلام كانوا فلاسفة درسوا نفس موضوعات الفلسفة اليونانية ، وبنفس مناهجها وان حاولوا التوفيق بين بعض جوانب الفلسفة وبين الدين اذا ما لا حظوا أن ثمة تعارضا بينهما • أما مفكرو المسيحية فكانوا رجال لاهوت اكثر منهم فلاسفة لأن كل همهم انحصر فى خدمة الدين ، واثبات قضاياه عقليا ان أمكن ، والدفاع عن العقيدة بوسائل الفلسفة ، ورد حجج الفلاسفة بنفس طرقهم • وما ينطبق على مفكرى المسيحية ينطبق على مفكرى اليهودية • وهذا ماسنبينه فى حينه عند حديثنا عن ابن رشد ، وعن كل من البرت الكبير وتوماس الأكوينى ، وعن موسى بن ميمون •

وبالرغم من محاولة علماء اللاهوت الفصل الدائم بين علم اللاهوت والفلسفة الا أنهم كانوا يستعينون أحيانا بتلك الأخيرة ، أما فلاسفة الاسلام فقد اختلف الأمر تماما بالنسبة لهم ، فنادرا ما نجدهم يهتمون بموضوعات علم الكلام • وحقا كان لجميع فلاسفة الاسلام محاولات للتوفيق بين الفلسفة والدين ، ولكن هذه المحاولات ما كانت تمثل الا جزءا من فلسفاتهم ، ولم تكن أبدا المحور عندهم ، كما لم يكن الدين يحكمهم فى اختيار موضوعاتهم أو يحدد لهم الزاوية التى ينظرون منها لهذه الموضوعات •

(ب) فلسفة عربية أم فلسفة اسلامية ؟ • •
أم فلسفة الاسلام ؟

اصطلح من زمن بعيد على تسمية الفلسفة التى ابتكرها المسلمون فى زمن الحضارة الاسلامية العربية بالفلسفة الاسلامية • وموضوع التسمية يستحق التوقف عنده لأن الاسم يتضمن التعريف وتحديد الموضوع ، يرى بعض الباحثين انه من الأفضل تسمية الفلسفة التى وجدت فى ظل الحضارة الاسلامية بالفلسفة العربية لأن معظمها

كتب باللغة العربيـــة . بينما يرى البعض الآخر أن اللغة ماهى الا أداة من أدوات التعبير عن الفكر وأنه من التجنى استبعاد بعض الفلاسفة من مجال الفلسفة فى ظل الحضـارة الاسـلامية لمجرد انهم كتبوا بلغــة أخرى غير اللغــة العربيـة . هـذا من جهة ، ومن جهة أخرى من المعروف أن بعض الفلاسفة العظام مثل الفارابى وضعوا جزءا من فلسفتهم بلغـــاتهم الأصلية . فهل نستبعد هـذا الجزء وبذلك نبتر جـزءا هاما من الفلسفة التى وجـدت فى ظل الحضـــارة الاسلامية ؟ . وبشكل عام يتحمس الايرانيـون والهنود والأتراك لاستبعاد تلك التسمية ويفضلون تسمية الفلسفة الاسلامية لانقطـاع صلتهم حاليـا باللسان العربى ، مما يحرمهم من شرف المساهمة فى صنع تراث فلسفى له شأنه . ونعتقـد نحن أن اللغــة لم تكن لها أهمية كبرى فى العصـور الوسطى بحيث ينسب النتـاج الفكرى اليهـا . ودليلنا على ذلك أن الفلسفة المسيحية تعرف بهذا الاسم ولا تعرف بالفلسفة اللاتينية وكذلك الفلسفة اليهودية كتب جزء كبير منها باللغة العربيـــة ومع ذلك لا تسمى بالفلسفة العربيـة . من أجل هذا كله نرفض ماذهب اليـه بعض العلماء من ضرورة التمسك بتسمية الفلسفة العربية .

وهؤلاء الذين يرفضـون تسمية « فلسفة اسـلامية » ويفضلون عليها « فلسفة عربيـة » فانما يعتمدون فى رأيهم على أن الدين لعب دورا هامشيا فى تلك الفلسفة مما لا يصح معه اطلاق اسمه عليها .

ويرى فريق آخر من العلماء انه خلافا لتلك الفلسـفة التى وضـعها الفلاسفة العرب المسلمون على نهج الفلاسفة اليونان وجدت فلسفة اسلامية حقـا وهى تنطبق بالذات فى رأى أستاذنا د. الخضيرى على نتاج علماء الـكلام المسلمين (٦) . وسمى أستاذنا د. هويدى هـذه الفلسفـة التى

---

(٦) Anawati G.C. : Philosophie médievale en terre d'Islam, dans Mélanges Mideo No. 5 Dar Al-Maaref 1958 p. 190 — 191.

ازدهرت بالعلوم الفقهية والكلامية وعلم أصول الفقه وعلم أصول الدين « بفلسفة الاسلام » لأنها تقوم أساسا على القرآن وفلسفته وتفسيره (٧).

وتوصل البعض الى تسمية تجمع بين ميزات التسميتين أى الفلسفة العربية والفلسفة الاسلامية ، كما أنها تنطبق على كل الفلاسفة الذين عاشوا فى ظل الحضارة الاسلامية سواء كتبوا باللغة العربية أو بلغة أخرى . وسواء كانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهودا ، ونعنى بها تلك التسمية المبتكرة « فلسفة العصور الوسطى فى أرض السلام » ، ولعل هذه التسمية هى أفضل التسميات. وان كنا نفضل اختصارها مما يتمشى مع مقتضيات العصر . الى « الفلسفة فى الاسلام » ، وفى هذه الحالة يكون أصحاب هذه الفلسفة هم « فلاسفة الاسلام » . والمقصود بكلمة الاسلام هنا ليس الدين فحسب ، كما يقول أستاذنا العلامة د. ابراهيم مدكور ، بل كل الحضارة التى نشأت فى كنفه ، والتى ما كانت الفلسفة الا أحد عناصرها (٨) .

ونقول فى هذا المقام اننا لو اعتبرنا علم الكلام فلسفة اسلامية فانه يمكنا بنفس المقياس اعتبار الأعمال التى كانت فى أساسها لاهوتية وان أخذت ببعض جوانب الفلسفة فلسفة مسيحية ، ونقصد بهذه الأعمال أعمالا من قبيل ما قدمه البرت الكبير وتوماس الأكوينى مثلا . أما اذا التزمنا بالمعنى الدقيق للفلسفة كما وجدت عند اليونان فلا يمكن اعتبار أعمال المفكرين المسيحيين عموما الا لاهوتا ، وفى هذه الحالة يكاد يكون سيجر دى برابانت — تلميذ ابن رشد الجرىء — هو الوحيد الذى يستحق لقب فيلسوف لالتزامه بالفلسفة الأرسطية من حيث الموضوع والمعالجة المتأثرة بالرشدية .

---

(٧) د. يحى هويدى : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الأفريقية — الجزء الأول — فى الشمال الأفريقى — النهضة المصرية ، ١٩٦٥ ، ص ٣ .

(٨) Anawati : Op. Cit. p. 181 à 192.

(ج) الفلسفية المدرسية la scolastique

بعد أن تناولنا مفهوم « الفلسفة الاسلامية » و « الفلسفة المسيحية » نرى ضرورة الاشارة الى مفهوم يكثر استخدامه فى مجال فلسفة العصور الوسطى وهو « الفلسفة المدرسية » · يقول لنا جوتييه فى مقالته التى خصصها لتعريف المدرسية عموما وللمقارنة بين نوعيها أى بين « المدرسية المسلمة » و « المدرسية المسيحية » ، أن مفهوم المدرسية كان دائما من أكثر المفاهيم اثارة للجدل فى تاريخ العقل البشرى · ويرجع اختلاف مؤرخى الفلسفة فى العصور الوسطى بصدد هذا المفهوم الى أن بعض معطياته كانت غير متوفرة لديهم ، اذ كانوا يجهلون الموقف الحقيقى للمدرسيين المسلمين ، وخاصة موقف ابن رشد ، من العقيدة · وكان هذا الجهل هو السبب الأساسى فى صعوبة تحديد المدرسية تحديدا دقيقا · وواضح أن جوتييه يريد أن يجعل مفهوم المدرسية مفهوما عاما شاملا ينطبق على كل من الفلسفة فى الاسلام والفلسفة المسيحية · ويؤكد جوتييه أن المذاهب الفلسفية الدينية لفلاسفة الاسلام ومتكلميه قد أثرت بشدة وبعمق فى المدرسية المسيحية ، بل كانت هى مصدرها · ومنذ بداية القرن التاسع عشر ومؤرخو الفلسفة يحاولون التوصل الى تعريف دقيق للمدرسية · وجاءت أول هذه المحاولات على أيدى كل من دى وولف وبيكانيه اللذين رفضا التعريفات العديدة السالفة التى كانت تقوم اما على عامل الزمان (أى الفترة التى وجدت فيها هذه الفلسفة ، وفى هذه الحالة تكون فترة العصور الوسطى) ، أو على المعنى اللغوى (فهى مدرسية هنا بمعنى أنها درست فى المدارس) أو على اللغة التى كتبت بها (اللغة اللاتينية) ، أو على أساس المصطلحات التى استخدمتها (وهى المصطلحات الأرسطية) أو على معيار الحقيقة لديها (وهو السلطة الدينية) ، أو على علاقتها بالفلسفة اليونانية ، أو على علاقتها باللاهوت (وقد جعلت الفلسفة فى العصور الوسطى المسيحية فى خدمة اللاهوت أو عبدة له ancilla) · وبعد عدة محاولات توصل بيكافيه فى عام ١٩٠٢ الى تعريف شامل يرى فى المدرسية اهتماما جوهريا بالمسائل المتعلقة بالله وبالعلاقات التى تربط بين الله والانسان · أى أن بيكافيه اعتبر أن المدرسية لاهوتية أساسا سواء عند مسيحيى الغرب أو عند العرب أو عند اليهود · ويتضح من هذا التعريف أنه لا ينظر للفلسفة

المدرسية على أنها مجموعة من النظريات المحددة النوعية ، ولا على أنها منهج معين ، بل على أنها موقف فلسفي لاهوتي غير مرتبط لا بزمان ولا بمكان ولا بالمذاهب الفلسفية ولا بالأديان · اى أن بيكافيه ينظر الى الفلسفة المدرسية من حيث موضوعها الأساسي · ولقد اخذ دى وولف بهذا التعريف وان وسع من مضمونه بحيث أصبح يكاد يشمل اى اتجاه تاليهى ايا كان (٩) ·

ولقد جاء تعريف العلامة جيلسون كرد فعل لهذا التعريف الفضفاض ، فالفلسفة المدرسية عنده هى تلك التى توفق بين الفلسفة والدين ، سواء كان هذا الدين هو المسيحية أم الاسلام أم اليهودية · يقول لنا جيلسون فى كتابه العظيم « روح فلسفة العصور الوسطى » ان ثقافة العصور الوسطى تميزت بالأهمية القصوى للجانب الدينى · فقد انتجت الأديان الثلاثة اليهودية والاسلام والمسيحية مجموعة من النظريات اختلطت فيها الفلسفة بالعقيدة الدينية وقد اطلق عليها هذا التعبير غير الدقيق الا وهو « المدرسية » · واختلف المؤرخون فيما بينهم بصدد هذه النظريات فمنهم من اعتبرها نظريات فلسفية ومنهم من رفض ذلك · ويؤكد جيلسون ان كل ماقدمه المفكرون المسيحيون هو توفيقا بين أجزاء من النظريات اليونانية وبين اللاهوت · فقد أخذوا تارة عن أرسطو ، وتارة عن أفلاطون ، بل فعلوا أحيانا ماهو أسوأ وهو التوحيد بينهما فى تركيب عجيب ·

وينتهى جيلسون الى هذه النتيجة وهى أن المسيحية لم تساهم فى اثراء التراث الفلسفى للانسانية (١٠) ·

---

(٩) Gauthier (L) : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, dans Revue d'histoire de la philosophie, Fasc. 3 et Fasc. 4 de la 2ème année Paris 1928. p. 334 à 337.

(١٠) Gilson : L'esprit de la philosophie médiévale, tome I, p. 2 — 3.

وينضم الراهب الأمريكى وأستاذ تاريخ الفلسفة كوبلستون للفريق الذى يرى فى فلسفة العصور الوسطى فلسفة مدرسية أى فلسفة توفق بين الفلسفة والدين ، وان كان لا يعتبر هذه « الفلسفة » لاهوتا ، بل هى فلسفة بمعنى الكلمة ، ودليله على ذلك هو اختلاف الفلسفات المسيحية فيما بينها بينما العقيدة التى تعتمد عليها جميعا واحدة (١١) .

وبينما يؤكد العقلانيون استحالة وجود فلسفة مسيحية ، اذ أن هذا المفهوم فى حد ذاته ينطوى على تناقض واستحالة لما بين الدين والفلسفة من اختلاف جوهرى يستحيل معه تحقيق أى اتحاد أو توافق بينهما . يرى المؤيدون لوجود فلسفة مسيحية انه قد وجدت بالفعل فلسفة عند المسيحيين تختلف تماما بل تعارض تلك المدرسية ونعنى بها اللامدرسية antiscolastique ، والتوماوية أعظم مثال لها . لم تقتصر إذن « فلسفة » العصور الوسطى على المدرسية التى تحاول التوفيق بين العقل والدين بل شملت أيضا اللامدرسية وهى الفلسفة الخالصة (١٢) .

ونميل نحن الى الاعتقاد بأن كل « فلسفات » العصور الوسطى المسيحية تقريبا كانت مدرسية أى تسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين ويغلب عليها الطابع اللاهوتى ، وأن الاستثناءات القليلة لهذا الاتجاه كفر أصحابها وحرمت فلسفاتهم وسندرس مثالا واضحا على ذلك ألا وهو أعظم تلاميذ ابن رشد اللاتين لأنه أشدهم اخلاصا له ونقصد به سيجر دى برابانت .

بعد أن رأينا الوضع بالنسبة للفلسفة المسيحية لنا أن نتساءل هل وجدت مدرسية اسلامية ؟ وهل كانت كل الفلسفات فى الاسلام فلسفات مدرسية كما هو الحال فى المسيحية ؟ نجيب بأنه وجدت عند كل فلاسفة

---

(١١) Copleston (P), Histoire de la philosophie, La philosophie médiévale. Casterman 1964 p. 11 à 13.

(١٢) Jugnet : La pensée du Saint Thomas d'Aquin p. 11 — 112.

الاسلام مجاولات لتحديد العلاقة بين الدين والفلسفة ، أو بين العقل والشريعة ، وهى تلك المحاولات التى يطلق عليها اسم التوفيق ، وان لم تكن هذه المحاولات ، كما يتضح من تاريخ الفلسفة فى الاسلام هى محور مذاهب الفلاسفة ، ولا كانت هى كل فلسفاتهم انما كانت مجرد جزء منها ، وان كانت جزءا هاما ، يتجلى فيه ابتكارهم الحقيقى فى محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامى المنزل • وجدت اذن فلسفات مدرسية فى الاسلام انما كانت لا تمثل الا جزءا من فلسفة أصحابها •

هل يمكننا القول أن هناك طابعا مشتركا بين المدرسية الاسلامية ، ان كل الأديان السماوية تشترك فى ظاهرة أساسية وهى الالتزام بكتاب مقدس ينظم الحياة على الأرض ويهدى الناس الى الطريق السوى الذى يجعلهم يربحون الجنة فى الحياة الاخرى ، ولذا فعلى أية مدرسية التوفيق بين الكتاب المقدس الخاص بها وبين الفلسفة التى تأخذ بها (١٣) وبناء على ذلك يمكننا اقتراح التعريف التالى الذى يصلح للمدرسيات الثلاث : « ان المشكلة المدرسية هى التوفيق بين العقل والوحى » • ولا يمكننا استخدام كلمة أخرى فى هذا التعريف بدلا من كلمة وحى • فلا يمكننا مثلا استخدام كلمة اللاهوت بدلا منها ، اذ أن من شأن هذا الاستبدال أن يجعل هذا التعريف ينطبق على كل من المدرسية المسيحية واليهودية دون الاسلامية ولتوضيح ذلك نقول ان هناك فارقا شاسعا بين نظرة كل من الفلسفة المسيحية و (اليهودية) والفلسفة الاسلامية للوحى وللاهوت فالفلسفة المسيحية تصبو للتوفيق بين الأرسطية (المصطبغة بالأفلاطونية) والعقيدة المسيحية كما يصورها اللاهوت •

أما المدرسية الاسلامية فهى تختلف عن المدرسية المسيحية فى أن التوفيق فيها يكون بين نفس الفلسفة والعقيدة الاسلامية كما يقدمها النص

---

(١٣) Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie islamique. Tome I : Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198). Gallimard. Paris 1963 p. 14.

الديني أي القرآن مضافا اليه الأحاديث المثبوت صحتها . يتضح من هذا أن هناك اختلافا جوهريا بين المدرستين . فالعلاقة في المدرسية الاسلامية بين الفلسفة والعقيدة علاقة مباشرة بدون أي وساطة بحيث أن الفيلسوف يمكنه فهم العقيدة بحرية ، ويمكنه التوفيق بينها وبين الفلسفة التي يستند اليها بحرية تامة (على الأقل من حيث المبدأ) ، أما في المدرسية المسيحية فثمة سلطة دينية تحدد العقيدة نفسها وبالتالي تحدد العلاقة بينها وبين الفلسفة ، أي أن الفلسفة تخضع دائما في هذه الحالة للاهوت الذي يحدد شكل العقيدة كما تراها السلطات الدينية .

تعالت الفلسفة الاسلامية ، على عكس الفلسفة المسيحية تماما ، على علم الكلام الذي كان يهاجمها دائما ، بل كان في امكان هذه الفلسفة أن تحمله مسئولية كل الهرطقات التي ظهرت في الاسلام وتطالب بالقضاء عليه ! وهذا ما فعله ابن رشد بكل جرأة !

وفلاسفة المسيحية وفلاسفة الاسلام ينطلقون من نفس المبدأ الشهير: « الحق لا يضاد الحق » . الا أن فلاسفة الاسلام كانوا لا يشهرون هذا المبدأ في وجه علماء الكلام فحسب ، بل كانوا يستخدمونه كسلاح اذا ما تعارض المعنى الحرفي للنص مع الحقيقة الفلسفية قائلين : « عندما يتحقق اليقين العقلي بالنسبة لأمر ما ، فان أي نص يتعارض معه في الظاهر لا يمكن الا أن يكون رمزيا ، ويجب تأويله عقليا » . لقد استطاعت المدرسية الاسلامية أن تفلت من تبعية اللاهوت ، تلك التبعية أو العبودية التي عانت منها دائما المدرسية المسيحية . لقد رأت الفلسفة الاسلامية أنها ذات طبيعة مختلفة تماما عن العقيدة ، فالعقيدة ذات طبيعة خيالية وبراجماتية كما نقول نحن بتعبير اليوم أما الفلسفة فهي في رأيها تمثل وحدها الحقيقة النظرية التي تمثل العقيدة التعبير الرمزي لها (١٤) .

---

(١٤) Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrélienne II dans Revue d'histoire de la philosophie. 2ème année, No. 4, 1928, p. 338 à 340.

ونتج عن الاختلاف السابق بين المدرستين ، اختلاف آخر لا من حيث شكل المدرسية ، ولكن من حيث نفس حل المشكلة • لقد وجدت الفلسفة الاسلامية نفسها بعد استبعادها لعلم الكلام وجها لوجه مع العقيدة فى مصادرها الأصلية • أو بمعنى آخر توصلت الفلسفة لليقين بفضل البرهان العقلى ، لتواجه بعد ذلك مشكلة العامة الذين يؤمنون ايمانا بسيطا بكل ما جاء حرفيا فى الدين ، وكان الحل ألا تكشف الفلسفة عما توصلت اليه من حقائق لهؤلاء العامة والا شوه ايمانهم • ان العقل الخالص والوحى ، أو اليقين والايمان البسيط ، أو الفلسفة والدين كل منهما مستقل تماما عن الآخر ، وهما صادران عن الله ولكنهما موجهان لنمطين مختلفين من العقول ولذا فهما بالضرورة متفقان ، لا كحقيقتين مختلفتين ، ولكن من حيث أنهما تعبيران لنفس الحقيقة : فالفلسفة هى التعبير العقلى عنها ، أما الوحى فهو التعبير الرمزى عنها • وتأويل النص الدينى يكشفها لنا عن الحقيقة العقلية التى يعبر عنها هذا النص بطريقة رمزية من أجل العامة • وكان هذا التأويل العقلى للنص الدينى فى الفلسفة الاسلامية بمثابة الحل الذى ابتكرته للتخلص من سلطة علم الكلام ، ولكنها حظرت التأويل الا للفلاسفة (١٥) •

وكذلك تميزت الفلسفة الاسلامية عن « الفلسفة » المسيحية بغياب ظاهرة الكنيسة منها ، فلا يوجد بالنسبة لها اكليروس يحدد وسائل الخلاص ، ولا سلطة عقائدية ، ولا سلطة بابوية ولا مجمعات تحدد العقائد ، انما هى تتمتع بحرية تامة (ولو مبدئية) تصل الى حد تأويل النص الدينى نفسه حتى يتفق معها • ويتضح من عرضنا هذا أن المدرسية الاسلامية كانت تتمتع بحرية أكبر من شبيهتها المسيحية فى التوفيق بين الفلسفة والدين • ومما زاد من حرية هذه الفلسفة الاسلامية، غياب « الأسرار » من العقيدة الاسلامية • و (السر) ليس ما هو غامض بالنسبة للجاهل وواضح بالنسبة للعالم ، وليس السر أيضا ما يتجاوز حدود العقل الانسانى بالطبع وبالضرورة مثل طبيعة الفضاء

---

(١٥) Ibid p. 342.

والمادة والحركة وهى مشاكل ميتافيزيقيـــة لا حل لها بالنسبة للعقل البرهانى ، انما السر بالنسبة للفلسفة المدرسية سر دينى فقط ، وهو ليس سرا على المستوى العملى ، وانما هو سر على المستوى الاعتقادى بمعنى أنه لا يفرض على العقل العملى ، وانما يفرض على العقل النظرى • والسر هو تصور معين أو أمر دينى يجب الايمان به دون محاولة ادراك أسبابه أو تصور مبادئه بالعقل • وأوامر الدين مثل « صلوا ، وصوموا ، وحجوا » ليست أسرارا ، انما الأسرار من قبيل الثالوث ، وخلق العالم من العدم ، وكون يسوع هو فى آن واحد الها وانسانا • وباختصار السر فى الفلسفة المدرسية هو الذى لا يمكن التدليل عليه ، أى الذى لا يدرك بالعقل الانسانى ، والذى يقدم لنا الوحى بصدده تفسيرات فائقة للطبيعة •

ولمزيد من الايضاح لمعنى السر ، أو لما يتجاوز نطاق العقل فى المسيحية نقول انه ليس اللامادى العقلى انما هو كل ما يتجاوز قدرات أى طبيعة أيا كانت حتى لو كانت ملائكية • ان ما يتجاوز الطبيعة هو أمور الله التى لا يمكن الوصول اليها الا بالوحى • وبدون الوحى لن يكون لدينا أى تصور ، أو أى رغبة لمعرفة هذا الذى يعلو على الأمور الطبيعية • ويتجاوز مجال الفائق للعقل تماما حدود عقلنا ، ومع هذا فالأسرار ليست عبثا حتى بالنسبة لنا انما هى ما يتجاوز نطاق العقل فحسب أى ما لا يمكن لقدراتنا الطبيعية أن تكتشفه بمفردها ، كيف يمكننا اذن أن نبلغ مجالا بهذا الثراء وبهذا السمو ؟ ان الوسيلة الوحيدة هى الايمان الذى ينصب كله على ما هو فائق للطبيعة ، وهو ما يتطلب من جانب الله نورا وفاعلية متجاوزين لنطاق الطبيعة •

كانت النتيجة المباشرة لغياب السلطة الدينية فى الاسلام ، هى خلوه من « الأسرار » ، بالمعنى الذى حددناه ، وبناء على ذلك فان أى عالم مجتهد من حقه أن يقترح اذا كان فيلسوفا ، تفسيرا عقليا للعقيدة • فالسلطة الدينية هى التى تحدد الأسرار ، وتفرض نفسها على عقل المفكر أما وقد اختفت من « المدرسية » الاسلامية فقد أصبح الفيلسوف سيدا مطلق السلطة فى مجاله ، وله الحرية التامة فى اخضاع النص الدينى

للتأويل البرهاني . وهذا بالطبع وضع أفضل بكثير من وضع الفيلسوف المسيحي الذي تضغط عليه « أسرار » لا يمكنه كشف الستار عنها فتصبح كالحواجز التي تقف في وجه العقل والفلسفة (١٦) . ونعتقد أن الفارق الشاسع بين الفلسفتين المدرستين قد اتضح الآن فبينما تمتعت المدرسية الاسلامية بكل الحرية العقلية الممكنة التي تصل الى حد اخضاع النص الديني نفسه للعقل ، رأت المدرسية المسيحية نفسها مكبلة بالسلطة الدينية وبالأسرار ! ولنا أن نتساءل ، علما بأن كل فلاسفة الاسلام قاموا بمحاولات التوفيق بواسطة التأويل ، نتساءل بأي حق نصب هؤلاء الفلاسفة أنفسهم مؤولين للنصوص الدينية دون غيرهم ؟ وبالرغم من ان الفلاسفة أمنوا أنفسهم بتحريم الكشف عن هذه التأويلات للعامة وجعلوها لفئة محدودة من الناس وهم الفلاسفة أهل البرهان ، الا أن السؤال يبقى قائما . والاجابة هنا هي أنهم أهل البرهان ، والبرهان لا يضل بل يعرف طريقه للحق دائما .

ونعود للفلسفة التي تشترك كل من المدرسية الاسلامية واليهودية والمسيحية في الاعتماد عليها ألا وهي الفلسفة الأرسطية ، اعتقادا منها جميعا أنها الفلسفة الطبيعية للعقل الانساني ، وأنها التعبير الكامل للعقل الكلي ، لنتساءل ألا يشير هذا الاختيار للفلسفة الأرسطية الدهشة؟ ان هناك تعارضا جذريا بين النظريات الأرسطية والمعتقدات الأساسية التي تتفق عليها أديان التوحيد الثلاثة . وعلى راس هذه المعتقدات أن الله يتمتع بالعقل وبحرية الارادة ، وأنه خلق العالم من عدم بقدرته ، وأنه يرعاه بالمحافظة على نظامه المادي وفي نفس الوقت بالمحافظة على نظامه الروحي وذلك بفضل قوانين عامة ذات حكمة لا نهائية ، وفي بعض الحالات الخاصة أحيانا بفضل معجزات غير مفهومة عقليا ، وأن عدالته الرحيمة تكفل الحياة الأخرى لمن وهبهم حرية الارادة عند الخلق، وأن الله يظل محاطا ببعض الأسرار التي لا يمكن النفاذ اليها ، أما اله ارسطو فهو على العكس ليس الا عقلا لا ارادة له ولا يتأمل الا ذاته في

(١٦) Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne I dans Revue d'histoire de la philosophie 2ème année, No. 3, 1928, p. 251 à 253.

نرجسية خالدة · كما أن المادة عند أرسطو قديمة مثل المحرك الأول، وهى تتشكل فى كون متجانس مجذوب الى الله ولكن بلا أى تدخل من جانب هذا الاله · كما أن الامتداد المحدود للعالم الأرسطى يحدد القدرة الالهية التى تقول بها الأديان الثلاثة علاوة على أن القول بالحتمية الفلكية للظواهر الأرضية ينفى وجود المعجزة الالهية · لذلك تنكر الأرسطية أى نوع من المعجزات التى تقول بها الأديان مثل الخلق من عدم ، كما تنكر أى معجزة خاصة بأى دين من الأديان الثلاثة مثل الثالوث والتجسد فى المسيحية ·

وبالرغم كل هذا اختارت الأديان الثلاثة مذهب أرسطو لأنه المذهب الوحيد الذى كان « فلاسفة » هذه الأديان يعرفونه والذى كان يقدم لهم مبادىء أنطولوجيا واقعية معتدلة ، وهو الوحيد الذى كان يسمح بالتوفيق بين الايمان والعقل ، وأى محاولة مع أى مذهب آخر كان محكوما عليها مقدما بالفشل (١٧) · وبالطبع كانت هذه الأرسطية مصطبغة بصبغة افلاطونية محدثة نتيجة للاعتقاد بأن بعض المؤلفات الأفلاطونية والأفلوطينية مثل أوثولوجيا أرسطو وكتاب العلل هى من ضمن مؤلفات أرسطو مما سهل التوفيق بين هذه الأرسطية وبين هذه الأديان ·

---

(١٧) Ibid p. 223 — 224

الفصل الثانى

« التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد »

عالج ابن رشد مشكلة تحديد العلاقة بين الفلسفة والدين ، أو كما يطلق عليها بوجه عام فى الفلسفة الاسلامية مشكلة التوفيق بين العقل والنقل ، بعمق ودقة ومهارة فى ثلاثة مؤلفات ، هى « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وهو أهمها جميعا ، و « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » و « تهافت التهافت » · ولقد أراد ابن رشد أن يقول الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع الشائك ، وأن يفرد له دراسة مفصلة متميزا فى هذا عن سائر الفلاسفة السابقين عليه · ولعل مما دفعه الى هذا هو وقوف الفقهاء فى عصره موقف التنكر للفلسفة اليونانية وخاصة لفلسفة أرسطو ، وانحياز الدولة (دولة الموحدين) نفسها الى الغزالى والى المذهب الأشعرى عموما فى علم الكلام · من اجل هذه الأسباب أراد ابن رشد أن يدافع عن الفلسفة بصفة عامة وعن أستاذه أرسطو بصفة خاصة ، وأن يوجه ضربة قاسية لعدو الفلسفة والفلاسفة الامام الغزالى · ويضيف د· حورانى الذى اهتم اهتماما خاصا بمشكلة التوفيق عند ابن رشد ، فى مقدمته الدقيقة القيمة لترجمته لكتاب فصل المقال ، سببا آخر الى هذه الأسباب التى ذكرناها ، كدافع لمعالجة ابن رشد لمشكلة التوفيق فيقول ان أى أمير مسلم فى المغرب العربى كان يستطيع أن يضمن سلامة وأمن من هو فى حمايته من الفلاسفة ولكنه ما كان ليستطيع أن يصد الهجوم على الفلسفة من جانب كل القوى التى تحاربها (١) · ولقد رأى ابن رشد أن هذه هى رسالته ·

---

(١) Hourani (Georges) : On the harmony of religion and philosophy — A translation with introduction and notes of Ibn Rushd's Kitab fasl al maqal with its appendex (Damîma) and an extract from Kitab al Kashf an manâhig al adilla" — Messens Luzac and Co. 1961 p. 17.

عالج ابن رشد موضوع التوفيق فى ثلاثة كتب ، كما سبق القول، تكون سويا سلسلة قائمة بذاتها فى رأينا ، مختلفة عن سلسلة شروحه الأرسطية · وأول هذه السلسلة من المؤلفات وهو أهمها جميعا ، ونعنى به « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وضعه ابن رشد عام ١١٧٨ م · وربما يكون هذا الكتاب الصغير الحجم ، العظيم القيمة ، هو الوحيد على الاطلاق الذى وضع دفاعا عن الفلسفة ، وعن حرية الفلاسفة الفكرية ، ومن هنا أهميته الفريدة · والكتاب يمكن أن يعد « بيانا للفلسفة » ، يعرض فيه ابن رشد المشكلة الأساسية فى عصره ألا وهى : هل دراسة الفلسفة واجب نحن مكلفون به ؟ أم هى ضارة ينبغى تحريمها ؟ أم أنها مندوب اليها فقط ؟ ويختار ابن رشد بالطبع الحل الأخير على أساس أن النصوص الدينية تدعو الانسان الى التفكير فى الكون ، والقرآن ملىء بهذه الدعوة ، وما الفلسفة فيما يقول صاحب « فصل المقال » الا دراسة علمية برهانية للكون (٢) · وللكتاب اهمية خاصة من حيث أن ابن رشد يتناول فيه مباشرة مشاكل الموقف الفلسفى فى العصور الوسطى الاسلامية ، فهو الكتاب الوحيد فى الأدب الاسلامى فى هذا المجال · وموضوع التوفيق كما نعلم موضوع شديد الأهمية فى ذلك الوقت ، ولقد قام ابن رشد بمجهود رائع لحل تلك المشكلة · وحديث ابن رشد الساخر من علماء الكلام فى هذا الكتاب دليل قوى على ايمانه الشديد بالفلسفة · ان هذا الرجل ، الذى وهب حياته لشرح دقائق نظريات أستاذه أرسطو ، يتحدث الينا فى « فصل المقال » حديثا خاصا معبرا عن خلاصة رأيه ، وقد ندر أن يفعل ذلك فى مؤلفاته ، ولا حتى فى « تهافت التهافت » الذى يفسر فيه عموما موقف الفلاسفة المسلمين السابقين عليه ، ويرد على الغزالى مدافعا عن الفلسفة بواسطة الفلسفة الأرسطية (٣) · ونعتقد أن هذا الكتاب لهو بمثابة مقال فى منهج ابن رشد التوفيقى ، وفى تحديده لطبيعة هذه المشكلة · وهو هجوم على كل من هاجم الفلسفة وعلى رأسهم علماء الكلام الأشاعرة

---

(٢) Hourany : The life and thought of Ibn Rushd, 3rd lecture p. 34.

(٣) Hourani : Averroes : On the harmony of religion and philosophy p. 3.

المتأثرين بالامام الغزالى ، ولكنه ليس هجوما على عامة الناس ، المؤمنين البسطاء ٠ بل أن الكتاب فى رأينا وضع أساسا لشرح أبعاد هذه المشكلة للعامة وليس للخاصة : فهو يريد أن يشرح لهم موقف الفلسفة من حقائق الدين ، وهو يفعل ذلك بوضوح وببساطة شديدة ٠ ولذا فنحن نخالف د٠ قاسم فى اعتقاده أن كتاب « فصل المقال » وكذلك كتاب « مناهج الأدلة » قد وضعا من أجل الخاصة دون العامة (٤) ٠ وصحيح أن الموضوع الذى يعالجه « فصل المقال » موضوع فلسفى ، ولكن المعالجة أو العرض نفسه عرضا أصوليا ٠

وفى نهاية حديثنا عن هذا الكتاب العظيم نقول انه من أدق وأبسط ما كتب فى هذا الموضوع فى العصور الوسطى ، ويتضح هذا بالذات اذا ما قارناه بما كتبه الفلاسفة المسيحيون واليهود فى ذات الموضوع ٠

ويرى بعض الباحثين ان ابن رشد وضع هذا الكتاب لغاية عملية فقد كان يصبو من خلال عرض منهجه ونظريته الى تحقيق السلام الدائم بين الدين والفلسفة ، والى التوفيق بين الفرق الدينية ٠

أما الكتاب الثانى فى هذه السلسلة من الكتب فهو « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، وقد وضعه عام ١١٧٩ ـ ١١٨٠ ، ويعد كتابا أصوليا اكثر منه كتابا فلسفيا ، وفيه يعرض ابن رشد لموضوع التوفيق بتطبيقاته المختلفة عرضا يتناسب والعامة ٠ ويمكننا القول أن هذا الكتاب تطبيق للمنهج التوفيقى الذى وضعه فى « فصل المقال » ٠

أما الكتاب الثالث فهو « تهافت التهافت » الشهير وقد وضعه بعد هذين الكتابين أى بعد ١١٨٠ بلا شك ٠ والكتاب كما هو معروف رد على هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة الذى شنه عليهم فى « تهافت الفلاسفة » ٠ ومما لا شك فيه انه كتاب فلسفى تماما وان كان ابن رشد

---

(٤) د٠ قاسم : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ـ الأنجلو المصرية، ص ٥٩ ٠

يحاول من آن لآخر الدفاع عن الفلسفة فيما يخص تهمة الالحاد التى الصقها بها الغزالى . وكان ابن رشد شديد الحرص فى رده على التوضيح والافهام ، فهو يقدم البرهان ويدعمه بالأمثلة المحسوسة ، ويفترض الافتراضات التى يمكن أن تمر بخاطر القارىء الدارس للفلسفة لا القارىء العادى ، ويجيب عليها برصانة عجيبة . ولقد عرض ابن رشد فيه ، أهم مآخذه على المتكلمين عامة وعلى الأشاعرة خاصة ، كما تناول فيه المسائل الكبرى التى دار حولها النزاع بين المشائين والمتكلمين منذ بداية عهد العرب بعلم الكلام وبالفلسفة كما فعل الغزالى تماما فى « تهافت الفلاسفة » ، وان فعل ذلك من أجل انصاف الفلاسفة بالطبع لا من أجل الهجوم عليهم كما فعل الغزالى .

١ ـ القرآن يدعو للتفلسف :

كان على ابن رشد وهو فى سبيل تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة أن يبدأ بتحديد طبيعة هذين التعبيرين فضلا عن تحديد طبيعة علم الكلام الذى يتوسطهما ويحاول دائما افساد العلاقة بينهما . ان الفلاسفة عنده هى « النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، اعنى من جهة ما هى مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها (٥) . أما الدين فهو مجموعة من الحقائق أوحى الله بها للانبياء . وهذه الحقائق تقدم للانسانية ما يمكن أن يعرفه عن الله، وما يمكن أن يعرفه عن أمور الشريعة (مثل الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى) كما تقدم له المعرفة العملية أى معرفة ما ينبغى عمله لتحقيق السعادة ، وما ينبغى الامتناع عنه لتجنب عقاب الآخرة . تتفق الفلسفة والدين اذن فى نظر ابن رشد من حيث الموضوع فكلاهما يبحث فى الله والكون والحياة ولكنهما يختلفان من حيث منهج المعرفة . أما علم الكلام فهو تأمل فى الكون وفى خالقه ، وبالرغم من كونه تأملا فلسفيا الا أنه مقيد بالنصوص الموحى بها .

---

(٥) ابن رشد : فصل المقال (فلسفة ابن رشد) ـ المطبعة المحمودية التجارية ، مصر ١٩٣٥ ، ص ٩ .

ولقد حاول ابن رشد ببراعة ، فى بداية تنــاوله للمشكلة فى فصل المقــال أن يثبت أن الشريعــة (أو الدين) توجب التفلسف . وكان هذا أول مبدأ من المبــادىء التى اعتمد عليها ابن رشد لحل هذه المشــكلة . واثبت ذلك لا بالبرهان العقلى وانما بذكر الآيات التى تدل على ذلك . مما يثبت فــكرتنا عن هــذا الــكتاب ألا وهى أن ابن رشد يتنــاول فيــه موضــوع التوفيق تنــاولا شرعيا . ان الــدين الاســلامى يدعو الى تأمل الــكون ، والقرآن ملىء بالآيات التى تدعو الى التعقل والتفكر والحكمة وكلمة حكمة المــذكورة فى القرآن ما هى الا الفلسفة . يقول ابن رشد : « فأما أن الشرع دعا الى اعتبــار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتهــا به فــذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله (فاعتبروا يا أولى الأبصــار) وهــذا نص على وجوب استعمال القيــاس العقلى أو العقلى والشرعى معــا . ومثل قوله تعــالى (أولم ينظروا فى ملــكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء) وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات » (٦) .

هل تلك الفلسفة التى يحث القرآن عليهــا هى الفلسفة بوجه عام ، ام هى فلسفة معينــة على وجــه التخصيص ؟ رأى ابن رشد ان الفلسفة التى يأمر بهــا الله هى تلك المتمثلة فى الفلسفة الأرسطية باعتبارها أعظم نتــاج العقل البشرى . وعنــدما نقول الفلسفة الأرســطية لا نقصــد بهــا الأرسطية الخالصة ، بل الأرسطية كما عرفهــا ابن رشد أى تلك المصطبغة بصبغة أفلاطونيــة محدثة . ولنــا أن نتساءل لــماذا لم يحــاول ابن رشد خلق فلسفة جــديدة ، وابتــداع منهج جديد لتلك الدراسة التى يأمرنا الله بهــا ؟ ولــماذا لجأ لفلسفة جاهزة وموجودة سلفا فى بيئــة وثنيــة لم تعرف بالمرة فــكرة الألوهيــة كما هى موجودة فى أديان التوحيد ومنها الاسلام؟ ويعلل ابن رشــد لجوءه للفلسفة الأرسطية بأنه من الصعب جدا أن ينشىء فرد علما بأكمله ولذلك فاللاحق يعتمــد على الســابق ، واذا كان هــذا صحيحا فى مجال العلم ، فهو صحيح أيضا فى مجال الفلسفة « وهذا أمر بين بنفسه ، ليس فى الصــنائع العلمية فقط بل والعملية . فانه ليس منهــا

---

(٦) فصل المقــال : ص ٩ - ١٠ .

صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة ؟! » وهو يجعل هذا الأخذ عن الأقدمين الذين يختلفون معنا فى الملة متوقفا على تقييمه فما كان منه « موافقا للحق قبلناه منهم ... وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه » (٧) . ويحدد لنا ما يعتبره حقا بأنه « الذى حثنا الشرع عليه » .

دعى الاسلام الى التفلسف لأن الفلسفة وسيلة الانسان لمعرفة الله ، ومن ينهى الناس عنها فقد صدهم عن « الباب الذى دعا الشرع من الناس الى معرفة الله » (٨) . ولا يخفى بالطبع هنا أن حديث ابن رشد ينصب على هذا الجزء من الميتافيزيقا الذى يدرس موضوع الله ، وهو المعروف بمبحث الألوهية . ولقد سبق لابن رشد ان قال فى نفس الكتاب أن أجزاء الفلسفة المختلفة من شأنها أن تنتهى بنا الى معرفة الله ، فكأن كل فروع الفلسفة فى خدمة مبحث الألوهية ، او هى ادوات او تمهيد لمعرفته . فالمنطق يساعدنا على البحث فى الموجودات اى على البحث فى الفلسفة الطبيعية ، وهذه بدورها تساعدنا على معرفة الله فمن « لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع » (٩) . كان ابن رشد شديد المهارة فى معالجة الموضوع بحيث حول السهام التى كان يطلقها علماء الكلام على الفلاسفة اليهم هم أنفسهم ، أى لعلماء الكلام ، بحيث تصيبهم اصابة قاتلة : فمن يحرم الفلسفة كما سبق أن ذكرنا هو الكافر ، لأنه يثنى الناس عن معرفة الله حق المعرفة بالعقل .

الفلسفة واجبة اذن بالشرع وان كانت دراستها من أجل معرفة الله ، أى أن ابن رشد لم يستطع اثبات وجوب الفلسفة على الاطلاق أو لذاتها ، انما أثبت أن الدين يأمر بالفلسفة الطبيعية وبالمنطق من أجل غاية أسمى ألا وهى معرفة الله (مبحث الألوهية) .

---

(٧) فصل المقال ، ص ١٣ .

(٨) فصل المقال ، ص ١٤ .

(٩) فصل المقال ، ص ١٢ .

أما المبدأ الثـانى الذى يعتمد عليه فى توفيقـه بين الفلسفة والدين فهو أن الفلسفة ليست واجبـة على الجميع ، ولا ضرورية للجميع بل لمن استطاع الاشتغال بهـا • ويقوم هـذا المبـدأ على تمييز ابن رشد لثـلاث فئات بين الناس • وأساس هذا التمييز هو القدرة على الادراك والتعقل • فهناك من يستطيع ادراك الأدلة البرهانية العقلية ، وهنـاك من لا يستطيع ادراكها انما يدرك الأدلة الأقل مرتبـة وهى الأدلة الجدليـة ، وهناك أخيرا عامة النـاس الذين لا يستطيعون الا أن يدركوا الأدلة الخطابية وحدها • والأقيسة البرهانيـة تقوم على مبدأ أولى من مبـادىء العقل ، أى على مبدأ يقينى بذاته ، تستخلص منه بعد سلسلة من الأقيسة قضية أخيرة يقينيـة تشارك المبـدأ الأولى الذى نتجت عنه بداهتـه • والعقول البرهانيـــة أو الفـلاسفة وحدهم هم القـادرون بفضل استعدادهم الخاص الذى نص الى أقصى حد بفضـل التربيـة والمران ، على اكتشاف أو حتى على متابعـة البراهين خلال كل تلافيفهـا وتعقيداتها • وتتكون الفلسفة من هذه الشبكة الضخمة من البراهين • وهؤلاء البرهانيون وحدهم هم الذين يستطيعون ادراك المعنى البـاطنى الجوانى للنصـوص الدينيـة التى لها باطن وظاهر، وعليهم ألا يكشفوا عن نتائج استدلالاتهم الا لأهل البرهان •

أما علماء الـكلام فيمثلون عند ابن رشد الفئـة التى تتوسط فئـــة الفـلاسفة أصحاب الاستدلالات البرهانيـة ، والعـــامة أى عامة النـــاس أصحاب الاستدلالات الخطابيـة ، اذن هم أصـحاب الاستدلالات الجدلية • وبينما نجد العـامة يأخذون النصوص الدينيـة بمعنـاها الحرفى ويقبلون بلا جـدال كل الرموز الخيالية الموجودة فيهـا دون أن يلحظوا أى تنـاقض بينهـا وبين العقل ، نجد أن علماء الـكلام فى اسـتطاعتهم ملاحظة هـذه المتنـاقضات الا انهم عاجزون عن التوصل وحتى عن ادراك الحل البرهانى• ان علماء الـكلام لا يستطيعون الا التفكير الجـدلى اعتمادا على تصورات أكثر نقاء من الاستدلالات الخطابيـة ولـكنها دون البراهين ، وهـذا هو سبب عجزهم عن التوصل الا الى حلول مضـطربة ، ومتنوعة ومختلفـة ، أى أن علمـاء الـكلام لا يتفقون فيما بينهم نظرا لعدم اعتمادهم على مقياس ثابت الا وهو البرهـان • يقول ابن رشد فى « فصل المقـال » : « ان طباع النـاس متفاضلة فى التصـديق ، فمنهم من يصـدق بالبرهان ، ومنهم من

يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس فى طباعه اكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية » (١٠) ٠

لقد استطاع ابن رشد بهذا التقسيم المبتكر للناس الى فئات حسب قدراتهم العقلية ، أن يقدم حلا نظريا لمشكلة التوفيق وهو ماسيكون الأساس القوى للحل العملى لذات المشكلة ٠ يرى ابن رشد أن الحل العملى لهذه المشكلة هو استبعاد علماء الكلام تماما من ساحة الفكر ومن المجال الدينى ، وبهذا يتخلص الدين من سفسطة هؤلاء الذين يمزقونه الى فرق ، فاذا ماتحقق هذا تخلصت الفلسفة من الهجوم المستمر عليها ، ومن محاولات تحريمها ، وحققت وفاقها مع الدين ٠ أما عامة الناس فخير لهم أن يحتفظوا بايمانهم البسيط القائم على الفهم الحرفى للرموز التى تملأ النصوص الدينية ، أما ما يقدمه لهم علماء الكلاء فهو لايحقق الا الاضطراب والاختلاف ولن يزيدهم فهما بأى حال ٠

والفلاسفة لا يختلفون وبالتالى لا ينقسمون الى فرق وذلك بسبب التقاطهم لكل الصعوبات وكل التناقضات الموجودة فى المعنى الظاهرى للنصوص الدينية ، مما يجعلهم يتوصلون لحلها جميعا دون خلاف حقيقى فيما بينهم ، وذلك بفضل البرهان الفلسفى الذى هو واحد فى كل الحالات ٠ أما المشوهون للحقيقة فهم علماء الكلام على وجه اليقين باعتمادهم على الأدلة الجدلية ، لأنهم لا يكلون أبدا عن صنع تأويلات مختلفة لنفس النص ، فهم بالتالى سبب وجود هذه الفرق المتصارعة ، والفلسفة هى خير صديق للدين كما سبق أن بين فى فصل المقال لأنها وسيلة الانسان لمعرفة حقيقة الله وكل ما يحقق السعادة الدنيوية وسعادة الآخرة ، أما عدو الدين الوحيد فهو علم الكلام !٠

ولقد اعتمد ابن رشد فى فكرته عن التوفيق على ذلك المبدأ العظيم والذى يمتاز به الدين الاسلامى على الدين المسيحى ، وهو غياب السلطة

---

(١٠) فصل المقال ، ص ١٥ ٠

الدينيـة منه ، تلك السلطة التى تنفرد فى المسيحية بحق تأويل النصـوص التى لها معنى باطنى ، أو تحـديد مفـاهيم العقيـدة عموما . فللفيلسوف المسلم الحرية الـكاملة أمام نصـوص القرآن وأمام الأحاديث ، ومن حقه بل من واجبـه ، دون الخروج على مقتضـايات العقيـدة السليمة ، أن يؤول الرمزى منهـا ، لنفسه ولأمثـاله ، بواسطة الأدلة البرهانيـة التى تقدمها له بوفرة الفلسفة اليونانية .

(ب) التأويل المجازى أساس التوفيق :

بعد أن أوضحنا ما يظنـه ابن رشد أنه رأى الدين فى الفلسفة ، ومن هم فى رأيه الذين يقتصر عليهم التفلسف ، نرى لزاما علينا دراسة منهجه فى التوفيق ، أو وسيلته للتوفيق بعـد أن أشرنا الى المبـدئين اللذين اعتمد عليهما فى نظريتـه . وما يحاول الفلاسفة التوفيق بين دينهم والفلسفة الا لوجود تعارض (يرونه هم ظاهريا) بين ماتتضمنه النصوص الدينية وبين ما يتوصل اليه العقل فى مجال الفلسفة . ولابد بالطبع من التوفيق بين طرفى هذا التناقض والا ظن أن هناك حقيقتين واحـدة فلسفيـة وأخرى دينيـة .

ولقد اختلف البـاحثون بصدد نظرية التوفيق عند ابن رشد ، فاعتبرها فريق منهم أنهـا محور نظريات فيلسوف قرطبـة ، بينما اعتبرها الفريق الثـانى احدى النظريات التى جاء بهـا فيلسوفنـا ، وان تميزت بالطبع بالابتكار الفلسفى الحقيقى . وعلى رأس الفريق الأول يأتى العالم المستشرق جوتييه الذى ترجم « فصل المقـال » الى الفرنسية ونشره عـدة مرات وقـدم دراسة وافيـة عن نظرية التوفيق فى كتابه عن ابن رشد وفى مقالته العظيمة عن « المـدرسية المسيحية والمدرسية المسلمة » التى سبق أن تحدثنا عنهـا ، وينضم لهـذا الفريق د. جورج حورانى الـذى ترجم « فصـل المقـال » الى الانجليزية وقـدم له بمقدمة قيمة للغـاية تنـاول فيها قضايا التوفيق المختلفـة ، كما درس تلك المشـكلة فى احـدى محاضراته التى القـاها بالجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٥٧ . أما الفريق الثانى الأكثر تفهما لروح كل فلسفـة ابن رشد المتمثـلة فى كل من شروحـه الأرسـطية ومؤلفـاته الخاصـة فيضم أستاذنا الدكتور مدكور الـذى عبر خير تعبير

عن موقف ابن رشد بقوله فى احدى محاضراته التى كان لى حظ الاستماع اليها فى السنة التمهيدية للماجستير بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٦٦ - ١٩٦٧ « اذا أردنا أن نبحث عن مواطن الابتكار عنده فسنجدها فى ميدان التوفيق أكثر من الميادين الأخرى وان كان هذا لا يعنى أن نظرية التوفيق عنده هى أساس كل نظرياته الفلسفية الأخرى » · أما الدكتور عاطف العراقى فيقلل بشدة من أهمية نظرية التوفيق فى فكر ابن رشد ·

ووسيلة ابن رشد للتوفيق كانت التأويل المجازى · والتأويل ببساطة وسيلة يلجأ اليها المفكر عندما يجد تعارضا بين نص دينى وحقيقة عقلية ، فيحاول أن يفسر النص أو يؤوله بحيث يتفق هذا المعنى الذى أعطاه له والحقيقة العقلية التى سبق له التوصل اليها ، مع مراعاة عدم لوى المعنى اللفظى · يقول ابن رشد فى فصل المقال : « ومعنى التأويل ، هو : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه، أو سببه ، أو لاحقة أو مقارنة » (١١) · وفصل المقال كله ملىء باثباتات أن التعارضات « الظاهرية » بين النصوص الدينية والعقل (الفلسفة) يمكن القضاء عليها بالتأويل أى باستخراج المعنى الباطنى الحقيقى للدين من المعنى الظاهرى الرمزى الذى وضع من أجل العامة · والله عليم بعباده. ولذا فقد قدم لهم ما يفهمونه ، أى قدم الحقائق الأدلية التى يستطيع أهل البرهان وحدهم ادراكها ، فى صور رمزية حسية وهو النمط الذى أعتاد العامة ادراكه · وبالطبع ليست كل الحقائق التى فى الدين مما يصعب على عامة الناس ادراكها ولذا فان بعض الحقائق تقدم صراحة ولا تحتاج للتأويل · يقول ابن رشد فى « فصل المقال » : « وأما الأشياء التى لخفائها لا تعلم الا بالبرهان ، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان ··· بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ، ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال اذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها الأدلة المشتركة للجميع أعنى الجدلية والخطابية ، وهذا هو السبب

---

(١١) فصل المقال ، ص ١٦

فى أن انقسم الشرع الى ظاهر وباطن ، فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لا تنجلى الا لأهل البرهان » (١٢) ٠

ولم يكن ابن رشد أول الفلاسفة الاسلاميين الذين قالوا بأن للقرآن ظاهرا وباطنا ، فلقد سبقه فلاسفة كثيرون الى ذلك كما سبقه علماء كلام أيضا ٠ وهو يتمسك بما تمسك به السابقون من الفلاسفة دون علماء الكلام بحظر الكشف عن نتائج التأويل أو عن باطن النص الدينى للعامة ، فان ذلك من شأنه أن يؤدى الى كوارث نفسية واجتماعية جسيمة ٠ ان ابن رشد يعرف جيدا أن هناك حقيقة واحدة دائما ولكنها تتمثل فى مستويات تعبير مختلفة لأنها تخاطب مستويات فهم مختلفة ٠ فمن الخطأ أن ننسب له القول بحقيقتين متناقضتين ، أو القول بفكرة « الحقيقة المزدوجة » التى كانت فى الحقيقة من صنع الرشدية السياسية اللاتينية ٠

ولقد وضع ابن رشد قواعد للتأويل حتى لا تتسرب اليه الفوضى ، فحدد النصوص التى يجب أن تؤول دون غيرها ، وحدد من لهم الحق فى القيام بالتأويل كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل ، أو بمعنى آخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الفلسفية الباطنية المستترة وراء المعنى الظاهرى للنص الدينى ٠

أما بالنسبة لما يجب أن يؤول من النصوص ، أو ما لا يجب أن يؤول فقد رأى ابن رشد أن هناك معانى ظاهرة فى الشرع لا يجوز تأويلها ، بل يعد تأويلها كفرا ، وهى تلك الخاصة بأصول الدين مثل البعث والحساب : « هذا النحو من الظاهر ان كان فى الأصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء » ٠ كما أن هناك على العكس نصوص يجب تأويلها فالأخذ بظاهرها كفر ، وهناك أخيرا نوع ثالث من النصوص متردد بين هذين النوعين السابقين ولذا

---

(١٢) فصل المقال ، ص ٢٤ ٠

يرى البعض تأويله بينمـا يرى البعض الآخر عدم ضرورة ذلك · يقول ابن رشـد : « وها هنـا أيضـا ظـاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم اياه على ظـاهرة كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظـاهره كفر حتى حققهم أو بدعة » · و « ها هنـا صنف ثالث من الشرع متردد بين هـذين الصـنفين يقع فيـه شك فيلحقـه قـوم ممن يتعـاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تأويله ، ويلحقـه آخرون بالبـاطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء » (١٣) ·

والفلاسفة القـادرون على النظر العقلى البرهانى هم وحدهم من لهم حق التأويل دون غيرهم ، ومن يحـاول التأويل دونهم كافر · وعلى الفلاسفة الا يكشفوا عن تلك الحقائق البـاطنية ، الا لأهل البرهان ، فلو كشفوا عنها لغير أهل البرهان لـكفروا « وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب فى حقـه عملهـا على الظـاهر ، وتأويلها فى حقـه كفر لأنه يؤدى الى الكفر ··· ولهـذا يجب أن لا نثبت التأويلات الا فى كتب البراهين ، لأنهـا اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليهـا الا من هو أهل البرهان » (١٤) · وقـد تشدد ابن رشـد فى وجوب تطبيق قواعـد التأويل وجواز أو عـدم جواز اذاعتـه ، ولمن يجوز اذاعته ، حتى أنه يلوم للوم كله الغزالى ، وبقيـة المتكلمين سواء كانوا أشـاعرة أم معتزلة لانهم اثبتوا التاويل فى مؤلفاتهم فذاعت بين العامة مما سبب الفرقة والحروب (١٥) ·

لعله يكون قد اتضح من هذا العرض لمفهوم التأويل عند ابن رشد انه يدل على نزعة عقلانية أصيلة عند صاحبه ·

---

(١٣) فصل المقـال ، ص ٢٤ ــ ٢٥ ·

(١٤) فصل المقـال ، ص ٢٦ ·

(١٥) د· محمد يوسف مرسى : بين الدين والفلسفة : فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ــ دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ ، ص ١٠١ ، فصـل المقـال ، ص ٣٣ ·

وهنــاك مشكلة هامة علينــا دراستها وهى ماذا لو اشــتمل المعنى الظــاهرى للنصــوص الخاصــة بالأصول والتى يجب ألا تؤول تعارضــا مع الحقيقــة الفلسفية ؟ أى الحقيقتين نقبل ؟ ويطرح د٠ حورانى خير من صــاغ مشــاكل التوفيق فى رأينــا من زاوية جديدة تماما ـ هــذا السؤال الذى قــد تساعدنا اجابتــه على حل مشكلتنا : هل اعتبر ابن رشد أرسطو وكأنه معنى مقــدس الى جانب النص الدينى ، وبالتالى هل يمكن استبدال أحدهما بالآخر ؟ والاجابة على هذا السؤال بالنفى لسببين :

أولا : لأن الأمر ليس استبدالا اذ أنّ الفلسفــة مجرد أساس من أساسين رئيسيين للتفسير ، ولا نرى داعيا للشك فى صــدق ابن رشد عندما يؤكد لنا ذلك ٠

ثانيا : رغم تقــدير ابن رشــد الشديد لأرسطو (كما هو واضح من كل شروحه ومن تهــافت التهــافت ، فان هــذا التقــدير لا يعنى أنه يعتبر أرسطو سلطة لا تمس ، فهو بالرغم من كونه يحترمه احتراما شــديدا الا أنه كان ، كلما استدعى الأمر ذلك ، يعارض أو ينقد بعض مواقفــه (أى مواقف أرسطو) ٠ ولعل ما يوضح موقفــه تماما من أرسطو ما جاء فى بداية فصل المقــال : اذا كان هناك من السابقين من قطع شــوطا كبيرا فى معرفة الحقيقة فانه يكون من الجنون تجــاهل ما قــدموه لنــا الا أننــا يجب تقييم هــــذا التراث وأخذ مالا يتعــارض مع أسس الشرع (١٦) ٠ يبــدو اذن واضحا أن الحقيقــة الفلسفية اذا ما تعــارضت مع النص الدينى فان علينــا التخلى عنهــا ٠ والحقيقــة أننــا لم نجد حالة واحدة يتعرض فيهــا ابن رشــد لمثل هذا الموقف الحرج الذى تتمثل فيه لب مشكلة التوفيق ٠ صــدق اذن جيلسون عنــدما ذهب الى أن الحل الحقيقى لمثل هــذا الموقف مختفى فى أعمــاق ضــمير ابن

(١٦) Hourani : Averroes : On the harmony of religion and philosophy p. 24.

رشد ، فلم يحدث أبدا أن خرج فيلسوفنا فى كتاباته الشخصية عن المفاهيم العقائدية التقليدية للمجتمع الاسلامى بالرغم من أن الوجه الفلسفى للحقيقة كان بالنسبة له هو أعلى نمط من أنماط الحقيقة الانسانية (١٧) ٠

ولكن ، مع استثناء هذا النمط من النصوص التى يجب أخذها على ظاهرها ، لماذا يجب اخضاع النص الدينى دائما للعقل ولماذا يجب أن يكون هو الذى يؤول بحيث يتفق ما جاء فيه مع ما يقول به العقل ؟ يعلل د٠ حورانى ذلك بطريقة مبتكرة ٠ ان الفلسفة (فى صيغتها الأرسطية) مكتوبة نثرا وبطريقة مباشرة كنوع من العلم ، ولذا فليس بها أية خبايا أو معان مجازية ٠ أما القرآن فقد امتاز بالناحية الخيالية ولذا ففيه الكثير من « الأسرار » المستترة ، وليس هذا عيبا فى القرآن بالنسبة لابن رشد بل هو ميزة من مميزاته ، وأكثر من هذا هو اعجازه الذى يميزه عن غيره من الكتب ٠ وهناك سؤال آخر يرتبط بالسؤال الأول وهو : بما أن القرآن هو الذى يتأول دائما فهل معنى ذلك أن هناك حكما مسبقا على معان النصوص القرآنية بأنها لابد أن تتفق والفلسفة ، أو بمعنى آخر هل يقول القرآن دائما فعلا بنفس الحقائق التى قالت بها الفلسفة اليونانية من قبله ؟ هل حدد ابن رشد معانى القرآن مقدما وفقا للفلسفة و « أوجدها » فيه بالتأويل ؟! والسؤال ، خطير للغاية كما هو واضح ، والأخطر منه فى رأينا اجابته اذ يبدو لنا أن ابن رشد كان يرى فى الحقيقة أن الفلسفة الأرسطية جاءت بكل الحق الذى جاء به الدين فيما بعد ، وبالطبع هو يقدم لنا تحليلا مبتكرا لهذا سنعرض له فيما بعد ٠ ويرى البعض أن بعض تأويلات ابن رشد تنم عن نوع من الاغتصاب كما هو فى حالة البعث (١٨) ٠ ويبدو وكأن أصحاب هذا الرأى يريدون القول أن ابن رشد كان يخضع العقيدة للعقل أو بمعنى آخر وبتعبير أصرح كان

---

(١٧) Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the middle ages. Randam House. New York 1955 p. 219 — 220.

(١٨) Hourani : Averroes : On the harmony of religion and philosophy p. 26 — 27.

ابن رشد يرى أن الحقيقة الفلسفية هى معيار الحكم على حقائق الدين . وبالطبع هذه نتيجة جريئة وان كانت صحيحة جزئيا ، وما يجعلها غير صحيحة على الاطلاق استبعاد ابن رشد لبعض النصوص التى تتناول أصول العقيدة ، من التأويل كما سبق أن قلنا .

وربما كان أنسب حل لهذا الموقف الخطير هو اعتقاد ابن رشد أن العقل هبة من عند الله وكذلك الشريعة جاءتنا من عنده ، فلابد لهما من الاتفاق . ولقد أبرز د. مدكور هذا الحل الحكيم فى محاضراته التى سبق أن أشرنا اليها ، معتمدا على ترديد ابن رشد ان الحكمة هى الأخت الرضيع للشريعة . يقول ابن رشد فى فصل المقال « فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له » (١٩) .

ان العقل اذا أحسن استخدامه لابد أن يصل للحقيقة الواحدة الموجودة أيضا فى الشرع ولا يكون هناك داع للاختيار بينهما . ولفت نظرنا ما جاء فى « تهافت التهافت » من أن الشريعة قائمة ليس على الوحى فحسب بل على العقل أيضا : « ان الشرائع هى الصنائع الضرورية المدنية التى تأخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع وان اختلفت فى ذلك بالأقل والأكثر (٢٠)

سبق أن قلنا ان ابن رشد يحظر تأويل النصوص التى تتناول مبادىء الشريعة الأساسية أو أصولها . وهذه الأصول هى « الاقرار بالله تبارك وتعالى ، وبالنبوات وبالسعادة الأخروية ، والشقاء الأخروى ». وعلى الناس جميعا بفئاتهم الثلاث كما قسمهم هو تصديق هذه « الأصول الثلاثة » كما يسميها ابن رشد ، كل منهم يحسب طبيعة عقله وطبيعة الأدلة التى يستطيع ادراكها (٢١) . هذه الحقائق « الايمانية »

---

(١٩) فصل المقال ، ص ١٥ .

(٢٠) تهافت التهافت - تحقيق موريس بويج

Beyrouth, Imprimerie catholique 1930 p. 581.

(٢١) فصل المقال ، ص ٢٣ - ٢٤ .

التي لا يمكن للعقل ان يصل اليها بوسائله الخاصة يتمسك بها أيضا فلاسفة المسيحية واليهودية ٠

وبعد هذا العرض ، يمكننا القول ان ابن رشد تناول موضوعنا الفلسفى هذا تناولا أشبه ما يكون بالتناول الشرعى الأصولى ، فهل كان صاحب النزعة العقلية الشهير ، صادقا فى « فصل المقال » أم اضطر الى تلك المعالجة لأن الكتاب دفاع عن الفلسفة وموجه للجمهور الذى راى حجب الفكر الفلسفى عنه ؟ وفى رأينا أن سبب الشك عموما فى صدق ايمان ابن رشد وصدق حديثه عن الدين أنه كثيرا ما كان فى شروحه الأرسطية يعرض نظريات المعلم الأول باخلاص شديد وبحماس عظيم يوحيان بأخذه بها حتى لو تعارضت مع العقيدة ٠ نعتقد أن ابن رشد كان صادقا دائما ، كان صادقا كشارح وكان صادقا فى كتبه الخاصة التى التزم فيها دائما بقضايا العقيدة الاسلامية ، وان كان هذا لا يعنى أنه قال بصدق الحقيقتين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية وان تعارضتا ٠ ونقصد بقولنا أنه حاول دائما فى شرحه لأرسطو توضيح فكره تماما وتنقيته من كل الشوائب التى لحقت به ، بل كان يكمل أحيانا بعض نظرياته التى تركها معلقة متمسكا فى هذه الحالة بالروح الأرسطية أى مستخلصا النتائج المنطقية للموضوع المعلق كما فى حالة نظرية النفس ، وذلك دون احداث أى تغيير فى فكر أرسطو ٠ فهو كشارح لا يلجأ للتأويل ليجعل أرسطو ينطق بما يتفق والعقيدة الاسلامية، بل يشرحه بكل أمانة ، فشرحه موجه للفلاسفة أو لأهل البرهان لا للعامة٠ وهو يعرف أن كل هذه النظريات يمكنها فى النهاية الاتفاق مع العقيدة وذلك بواسطة التأويل ، فما يبدو منها متعارضا والعقيدة ليس كذلك فى الحقيقة انما سوء فهمه هو الذى أظهره بهذا المظهر ٠ ولذلك فهو ، فى رده على الغزالى فى « تهافت التهافت » يحمل ابن سينا كل «الضلالات» التى نسبت خطأ الى فلسفة ارسطو فهو الذى أساء تفسيرها وعرضها ٠ أما ارسطو الذى ينطق دائما بالحق فلا يمكن أن يتعارض مع الدين الاسلامى « فالحق لا يضاد الحق » وهو المبدأ الذى تمسك به دائما ، والذى يطلق عليه وحدة الحقيقة ٠

وقد يقال ان ابن رشد شعر بسحب الغضب تتجمع ضد الفلسفة ورأى سلطة علماء الكلام تزداد ، والأمير يميل لاستمالة العامة المتعصبين للمذهب المالكى فرأى أن يدافع عن الفلسفة بوجه عام ، وأن يحميها ويحمى نفسه بوجه خاص ، وأن يبرر موقفه ، فوضع هذه الكتب التي يتراجع فيها عن موقفه المؤيد بشدة للفلسفة وللنزعة العقلية الخالصة ·

ونحن نوافق أصحاب هذا الرأى فى كونه وضع كتبه التوفيقية الثلاثة دفاعا عن الفلسفة واستجابة لتحدى موجود فى البيئة دعمه انتشار كتاب « تهافت الفلاسفة للغزالى » ، ولكننا نرفض فكرة تراجع ابن رشد عن موقفه ، وتظاهره بالتمسك بما جاء فى العقيدة خوفا ، وذلك لسببين :

أولهما : واضح وبسيط للغاية وهو أنه ألف بعد هذه الكتب بعض شروحه الأرسطية وبعض تلخيصاته متمسكا بنفس الاتجاه المتحمس للفلسفة الأرسطية ·

والسبب الثانى : الذى يجعلنا لا نرى فى موقف ابن رشد تراجعا وخوفا هو هجومه على علماء الكلام الذين كانوا يمثلون سلطة دينية عظيمة فى ذلك الحين ·

ولعل استاذنا د· مدكور قد عبر بايجاز وبوضوح شديد عن موقف ابن رشد أحسن تعبير عندما قال ان ابن رشد فى كل من فصل المقال ومناهج الأدلة لا يتنكر لما قاله فلسفيا فى شروحه وتلخيصاته ، ولكنه يصور ما قاله فلسفيا تصويرا يتلاءم مع عامة الناس (٢٢) ·

---

(٢٢) د· ابراهيم مدكور : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، القيت على طلبة السنة التمهيدية بقسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ ·

(ج) حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟

قال معظم الرشديين اللاتين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر بنظرية الحقيقتين أى أن هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية ، وأن الحقيقتين قد تتعارضان • وقد حرمت هذه النظرية على أنها نظرية رشدية فى تحريمى ١٢٧٠ و ١٢٧٧ كما رأينا • والحقيقة التى تتضح من دراسة فلسفة ابن رشد فى مجال التوفيق بين الفلسفة والدين هى أنه تمسك دائما بفكرة وحدة الحقيقة أى أن ثمة حقيقة واحدة دائما، وان كان لها تعبيران ، تعبير فلسفى وآخر دينى ، كأنهما وجهان لنفس العملة • بل ان من يقول ان ابن رشد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهم لموقف ابن رشد فى فلسفته التوفيقية وأساسها هو التأويل وعمادها هو فكرة الحقيقة الواحدة •

وقد أخطأ بعض مؤرخى فلسفة العصور الوسطى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ـ وربما يكون السبب فى ذلك عدم توفر نصوص ابن رشد التوفيقية بين أيديهم ـ عندما نسبوا هذه النظرية لابن رشد •

ان كل حقائق الوحى التى يمكن تعقلها ، أى ادراكها بالقدرة العقلية الانسانية ، يمكن للعقل اكتشافها وحده • ونظرية التوفيق عند ابن رشد، على عكس ما يعتقد بعض الباحثين ، لا تتعارض مع الموقف العقلانى الذى تمسك به دائما ، بل هى امتداد لهذا الموقف العقلانى فما هى إلا النظرة العقلانية للدين •

ولو تساءلنا ما هى اهم « اسرار » الدين الاسلامى التى لا يمكن للفيلسوف ابن رشد أن يستنتجها بالعقل ، لقلنا ما سبق لنا التاكيد عليه فى معالجتنا لموضوع التوفيق عموما فى الفصل السابق ان الدين الاسلامى قليل الأسرار بشكل ملحوظ ، وهو فى هذا يختلف مع الدين المسيحى • ويعتقد البعض أن هناك « سرين » على الأقل فى الدين الاسلامى وهما الخلق من عدم ، وارادة الله التى لا يمكن الاحاطة بها • ونضيف نحن « سرا » ثالثا الا وهو مصير النفس الانسانية • وكان على ابن رشد كتلميذ

مخلص لأرسطو المختلط ببعض العنـاصر الأفلاطينيـة ، مثله فى ذلك مثل كل فـلاسفة الاسـلام السابقين عليه أن يرفض تلك الأسرار ٠ فعند ارسطو ان المـادة والحركة والزمان قـدام قـدم الله ٠ وكل ما يوجد فى العالم اللا مادى أو العـالم المـادى ينتج عن الماهيـة الالهيـة بواسـطة فيض لا يترك مجالا للارادة الالهيـة اللا محدودة (أى أن الحتمية الطبيعيـة لا يمكن انكارها) ٠ والفلسفة بالطبع تدلل لنا برهانيا على تلك الحقائق ٠ ويوفق ابن رشد بين هذين الموقفين المتعـارضين (موقف الفلسفة وموقف الدين) بأن يقول ان هـذه الأسرار ليست فى الحقيقة الا خيـالا أو صـور رمزية صـور بهـا القرآن الحقـائق العـامة ٠ فالدين أيضـا لو تأولت نصـوصه لقـال مثل الفلسفة ان خلق العالم قـديم ، وانه ضرورى وينتج عن العقل الالهى (٢٣) ٠ وبالطبع يمكن حل مشكلة مصير النفس الانسانية بنفس الطريقـة ٠

ونعود فنؤكد أن الحقـائق الايمانيـة أو الأصول قليلة فى الاسـلام ، وأن ابن رشد يحترمها ويخرجهـا من دائرة التأويل ، فهى من الحقائق التى يعجز العقل عن ادراكها بقـدراته الطبيعيـة وبالتـالى عليه قبولها بدون نقـاش ٠ وفى هـذه الحـالة ايضا لا تـكون هنـاك حقيقتـان بل حقيقـة واحـدة ، هى حقيقـة الدين ٠ وفى اعتقـادنا أن ابن رشـد قـد فصـل بتحـديده للمسائل التى يعجز العقل عن ادراكها بقـدراته الطبيعيـة بين الفلسفة والدين فصـلا تماما ٠ وقـد فصـل ايضا بين هذين المجـالين ، عندما لم يسمح بالتأويل الا للفـلاسفة ، وهنـاك حالة واحـدة فقط يمكن للعقل الانسانى أن يقف فيهـا على حقائق الوحى التى يعجز العقل الانسانى بحكم طبيعتـه عادة عن ادراكها ، أى هنـاك حالة واحـدة فقط يمكن فيهـا أن تتحد الفلسفة بالدين وهى عندما يستطيع الانسان الفيلسوف أن يتصـل بالعقل الفعـال ٠ وقـد عالج ابن رشد هـذه الفكرة بالتفصيل فى رسالة كتبهـا عنـه ابنـه ونقصـد بها « مقالة هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل

---

(٢٣) Gauthier : Ibn Rochd (Averroès) p. 37.

الفعال وهو ملتبس بالجسم » وهى المعروفة عموما برسالة الاتصال والتى نشرها د٠ فؤاد الأهوانى مع « تلخيص كتاب النفس » لابن رشد (٢٤) ٠

وهناك نص فى شرح ابن رشد لما بعد الطبيعة (فى مقالة الألف الصغرى) قد يوحى بأن ابن رشد يعتقد أن للفلاسفة دينا مختلفا عن دين العامة ألا وهو دين العقل ٠ يقول ابن رشد : « فان الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات اذ كان الخالق لا يعبد بعبادة اشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه جعلنا الله واياكم ممن استعمله بهذه العبادة التى هى أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التى هى اجل الطاعات » (٢٥) ٠ الا أن الوقوف على فلسفة ابن رشد التوفيقية وفهمها فهما سليما كفيل بازالة هذا اللبس من العقل ٠ فمما لا شك فيه ان ابن رشد يقصد هنا بالشريعة الخاصة بالحكماء الفلسفة التى هى فى بحثها عن حقيقة الله تعد خير عبادة لله عز وجل ٠

(د) صدق ايمان ابن رشد :

نظر ابن رشد للأديان نظرة نفعية فيقول فى « تهافت التهافت » : « ان الانسان لا حياة له فى هذه الدار الا بالصنائع العملية ولا حياة له فى هذه الدار ولا فى الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية وانه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم فى ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية » (٢٦) ٠ ويقول بعد ذلك بقليل « ان

---

(٢٤) تلخيص كتاب النفس : نشر وتحقيق د٠ احمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٠ ، ص ١١٩ - ١٢٤ ٠

(٢٥) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق الأب موريس بويج ، الجزء الأول ١٩٣٨ Beyrouth, imprimerie catholique . ص ١٠ ٠

(٢٦) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٥٨١ ٠

الحكماء بأجمعهم يرون فى الشرائع هذا الرأى أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادىء العمل والسنن المشروعة فى ملة ملة · والممدوح عندهم من هذه المبادىء الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك فى أن الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى وان الصلاة الموضوعة فى هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه فى سائر الصلوات الموضوعة فى سائر الشرائع ···· وكذلك الأمر فيما قيل فى المعاد منها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل فى غيرها » (٢٧) · ان الدين أداة تربية واصلاح خلقى ، ولقد تميزت الشريعة الاسلامية عن غيرها فى هذه الناحية · فالوحى الذى جاء فى القرآن لا يرمى الى اعطاء الناس علما وانما يرمى الى اصلاحهم · وليس غرض الشارع فى رأيه تلقين العلم بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة لأن الشارع يعلم أن السعادة الانسانية لا تتحقق الا فى مجتمع ·

ان الدين فى نظره أحكام شرعية وليس مذاهبا نظرية ، ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا للدين نظرة عقلية بدلا من أن يتمثلوا أوامره طائعين (٢٨) ·

وبالطبع مثل هذا الحديث عن الدين الى جانب مقارنة بين الأديان كان مما أثار الشك والريبة فى صدق ايمان ابن رشد ·

ساهم رينان الى حد كبير فى تأكيد فكرة الحاد ابن رشد بكثرة الكتابة فى هذه النقطة عارضا عرضا تاريخيا تطورها فى العصور الوسطى المسيحية ، ومما ساعد على ذلك أنه لم يعط الجانب المقابل ونعنى به نظريته فى التوفيق ، الاهتمام اللازم · ويعلل رينان ذيوع فكرة

---

(٢٧) المرجع السابق : ص ٥٨٤ ، ٥٨٥ ·

(٢٨) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د· محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الطبعة الثالثة ، مصر ، ١٩٥٤ ، ص ٢٩٧ - ٣٠٣ ·

الحاد ابن رشد لدى المسيحيين بحيث أصبح عندهم مثالا للكافر الملعون، بأن اسمه الكبير طمس أسماء الفلاسفة المسلمين الآخرين ، بحيث أصبح هو ، ممثلا للاتجاه العربى بأكمله والذى اشتهر فى العصور الوسطى أيضا بالالحاد (٢٩) ٠

أما د٠ قاسم فقد اتخذ موقف الدفاع المتحمس للغاية خاصة فى كتابه « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » ، وهذا الموقف واضح حتى من عنوان الكتاب . فابن رشد مفترى عليه ويجب الدفاع عنه ٠ والكتاب كله محاولة لاثبات أن ابن رشد كان فيلسوفا مسلما مؤمنا ، وان هذا لم يكن ليتعارض مع اتجاهه العقلانى ٠ بل دفعه حماسه الشديد هذا الى الذهاب أحيانا الى بعض النتائج المتسرعة البعيدة كل البعد عن الحقيقة ٠ فهو يرى مثلا أن ابن رشد حاول التوفيق بين أرسطو والدين ، ولكنه لم يفعل ذلك مهما كان الثمن بل احتفظ فيلسوفنا باستقلال رأيه فيه دائما ٠ وكثيرا ما عارض أرسطو فى مسائل عديدة كما فى مسألة النفس ٠ وهو لم يمح شخصيته فى شخصية أحد السابقين عليه وهذا يفسر لنا ، فيما يقول د٠ قاسم ، كيف اضطر الى تحوير مذهب أرسطو تحويرا بعيد المدى حتى يخلع عليه طابعا اسلاميا ! (٣٠) ٠ ولا نعتقد أبدا أن ابن رشد الذى حرص كل الحرص على تنقية أرسطو وعلى شرحه بأمانة واخلاص شديدين ، وعلى تفهم روح فلسفته الحقيقية قد خلع عليه الطابع الاسلامى ، بل رأيناه يحاول دائما على العكس تأويل الدين ذاته حتى يتفق مع مذهب أرسطو !٠ وقد يصدق ما يقوله د٠ قاسم على أى فيلسوف مسلم آخر أو على فلاسفة المسيحية واليهودية ولكنه لا يصدق أبدا على ابن رشد ٠ فهو حتى فى الحالات التى يقدم لنا نظريات المعلم الأول مصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة فى بعض الأحيان ، يفعل ذلك بدون قصد ٠

وبينما يعتقد د٠ قاسم أن ابن رشد حاول البرهنة على الدين الاسلامى برهنة عقلية نعتقد نحن أن هذا مالم يحاوله ابن رشد أبدا والا كان

---

(٢٩) Renan.: Averroès et l'averoisme p. 164.

(٣٠) د٠ محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ، ص٣٣ ٠

عالم كلام وليس فيلسوفا ، بل أن خلط البراهين بالعقيدة هو مما حاربه ابن رشد بشدة كما بينا وكما هو واضح فى فصل المقال مثلا . ويواصل د. قاسم فى كتابه سوء تأويل موقف ابن رشد فيقول ان علماء الكلام بنشرهم لفكرهم قد أحدثوا الفرقة والانشقاق فى الأمة الاسلامية وقد جزع ابن رشد لذلك فحاول البرهنة على العقائد بالعقل بحيث يقضى على النزاع والخلاف بين المسلمين (٣١) . ألا يكون ابن رشد قد فعل بذلك نفس ما يهاجم من أجله علماء الكلام ؟! لم يدافع ابن رشد أبدا عن الدين بل اكتفى ببيان أن الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية تتفقان فى نهاية الأمر ، فالحق واحد فى كلى المجالين .

ولا نرى فى الحقيقة ضرورة للدفاع عن ايمان ابن رشد ، فغايتنا هى توضيح حقيقة فكره فى مجال التوفيق لا الدفاع عنه ، أو الحكم عليه ، وكفى فيلسوفنا ما حدث له فى حياته وما حدث لفكره بعد موته بسبب الدين . وما يهمنا اثباته هو أن ابن رشد نظر لكل شىء حتى للدين بنظرة عقلية خالصة ، ومحاولته التوفيق بالاعتماد على التأويل خير دليل على ذلك ، فما التأويل الا فرض النظرة العقلية على الدين ، ومن يلجأ للتوفيق يكون دائما فيلسوفا يفرد للعقل مكانة عالية .

---

(٣١) د. محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد ، ص ٥٥ ، ٥٦ .

الفصل الثالث

التوفيق عند البرت الكبير
وتلميذه توماس الاكوينى

اولا ـ التوفيق عند البرت الكبير :

يمكننا القول أن البرت الكبير كان أول حلقة فى سلسلة كبار المشائين المسيحيين · وكان كل هم البرت الكبير عرض كنوز الموسوعة الأرسطية ، والاضافة اليها · لذا لم ينتبه قديسنا وهو فى سبيل تحقيق هذه الغاية الى عدم تجانس مذهبه المتمثل فى كتبه اللاهوتية من ناحية ، وفى شروحه الأرسطية العديدة من ناحية اخرى ، وكان البرت يؤكد انه مجرد عارض لفكر المشائين فى شروحه الارسطية ، اما فكره الخاص فموجود فى كتبه اللاهوتية · يقول : « أنا لم اقل شيئا من عندى فى كل كتبى الفلسفية ، بل عرضت فيها فكر ما كان فى وسعى أن أعرضه من آراء المشائين · واذا كان لى رأى خاص ، فانى ساعبر عنه بمشيئة الله فى كتبى اللاهوتية ، لا فى كتبى الفلسفية » (١) ·

واستحق البرت الكبير لقب الأستاذ العالمى Doctor Universalis لأنه اقبل على العلم اليونانى ـ العربى يستوعبه بشغف هائل · وكان هدف البرت الرئيسى ، وهو من اشد المعجبين بأرسطو، أن يتمثل فكر المعلم الاول ، ونجح بالفعل فى ذلك الى حد كبير وبذلك مهد للعمل الضخم الذى سيقوم به من بعده تلميذه توماس ·

---

(١) Béhier La philosophie du moyen âge p. 583.

ولابد أن القديس ألبرت قد لاحظ تعارضا - بعد وقوفه على الفكر اليونانى العربى متمثلا فى أرسطو وشراحه وعلى رأسهم ابن رشد - بين هذا التراث الضخم وبين عقيدته المسيحية . فهل رأى أن عليه كعالم لاهوت مؤمن وكتلميذ مخلص للمشائين أن يوفق بين الفلسفة (الأرسطية المصطبغة بصبغة أفلاطونية) وبين الدين المسيحى ؟ ان الاجابة الواضحة واليقينية هنا لابد وأن تكون بالاثبات .

(أ) الفصل بين الفلسفة والدين :

ما هى معالم نظرية التوفيق عند ألبرت الكبير ؟ ما هو الأساس الذى انطلق منه واعتبره المصدر الأول للحقيقة ؟ هل هو العقل (الفلسفة) ؟ أم الدين ؟ وفى حالة التعارض بين هذين البنائين الهائلين أيهما كان سينسحب مهزوما أمام الآخر ليرفع الآخر المنتصر راية الحقيقة ؟ هل ميز ألبرت الكبير بين الفلسفة والدين أم مزج بينهما ؟ الى أى حد تأثر بابن رشد ؟ تلك هى الأسئلة التى علينا الاجابة عليها ونحن بصدد الحديث عن التوفيق عنده أو عن العلاقة بين الفلسفة والدين فى رأيه . ولقد اختار ألبرت الكبير أنسب الحلول بالنسبة له كعالم لاهوت ، أى كخادم للكنيسة ومتعاون معها ، ألا وهو الفصل بين الفلسفة والدين .

وكما ميز ألبرت الكبير بين اللاهوت والفلسفة ، ميز أيضا بين اللاهوت الذى يتخذ من الوحى الأساس الوحيد وهو اللاهوت المقدس وبين اللاهوت الذى هو من عمل العقل الطبيعى ، أى هو نتاج لقدرات العقل الانسانى ويجب ملاحظة أن هذا اللاهوت الطبيعى يسترشد بحقائق الوحى التى تحدد له الطريق الذى عليه ألا يحيد عنه . وهذا اللاهوت جزء من الميتافيزيقا . والفلسفة الأولى تعالج ضمن ما تعالج الله كموجود أول، أما اللاهوت المقدس فيعالج موضوع الله كما صوره الوحى . والفيلسوف الميتافيزيقى وهو يعالج موضوع الله يفعل ذلك مستخدما العقل ومعتمدا عليه ، ذلك العقل الذى هو فطرة الله التى فطرها فى الناس كافة ، والذى يدرك المبادىء الأولى بقدراته الخاصة . أما عالم اللاهوت فهو يعالج نفس الموضوع مسترشدا بالوحى الخارق أو المتجاوز لنطاق الطبيعة

surnaturel ، والذى يقدم لنا مجموعة من المعتقدات أو الحقائق المقدسة . لم يتعاطف ألبرت الكبير أبدا مع أولئك الذين كانوا يتنكرون للفلسفة ويحطون من شأنها . والدليل على ذلك استخدامه للجدل الفلسفى فى استدلالاته اللاهوتية ، واعتباره اللاهوت علما مستقلا عن الفلسفة . وكان يرد بحكمة على أولئك الذين يستنكرون استخدام الاستدلال العقلى فى اللاهوت ، قائلا ان الاستدلال لا يمكن بالطبع أن تكون له المكانة الأولى فى اللاهوت بما أن العقيدة مدلل عليها على أنها حقيقة أولية « tamquam expriori (باعتبارها أولية) ، بمعنى أن عالم اللاهوت يقدم العقيدة كشىء موحى به لا كنتيجة لاستدلال فلسفى ؛ ولكنه كان يضيف أن الحجج الفلسفية يمكن أن تكون لها فائدة ثانوية حقيقية . كان ألبرت يهاجم الجهلة الذين ينتهزون أية فرصة لشن هجومهم على الفلسفة فهم فى رأيه « أشبه بالهمجيين الذين يلعنون ما يجهلون » (٢) . وكان تشجيعه على دراسة وعلى استخدام الفلسفة فى طائفته ، من أهم الخدمات التى قدمها لها .

يقول ألبرت فى « الميتافيزيقا » : « ان النظريات اللاهوتية لا تشترك مع النظريات الفلسفية فى أى مبدأ من المبادىء ، فاللاهوت قائم بالفعل على الوحى ، وعلى الالهام لا على العقل . لا يمكننا اذن فى الفلسفة أن نناقش المسائل اللاهوتية » (٣) . وبالتالى لا يمكننا على العكس استخدام الاستدلالات الفلسفية فى اللاهوت ، فالعقل الانسانى المعتمد على قدراته الخاصة لا يستطيع مثلا التوصل لمعرفة الثالث أو فهمه ، كما أن العقل الانسانى لايستطيع كما يقول فى كتابه : « فى قدم العالم » اثبات ماتؤكده العقيدة من أن للعالم بداية (٤) .

---

(٢) Albert le Grand comm. in Epist. 9 B. Diou. Areop. 7,2 cité par. Copleston : La philosophie mediévale p. 317.

(٣) Albert le Grand : Metaphysica, Lib XI, tract 3 chap. VII, cité par Duhem : Le système du monde. Tome V : p. 429

(٤) Gauthier : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne II p. 467.

نتيجة لهـذا الفصل بين الفلسفة واللاهوت كان من الطبيعى أن نجد عنـده من آن لآخر تنـاقضا ، بين ما يقوله فى كتبه اللاهوتيـة ملتزما بالعقيدة وبين ما يذكره فى شروحه الأرسطية معتمدا على العقل فقط ۰ وكان ألبرت يتخلص ببساطة وببراعة من هـذا المأذق قائلا أنه فى شروحه انما يعرض فلسفة المشائين لا فلسفته ۰

وبفصـله بين الفلسفة واللاهوت المقـدس ـ وان استخدم الفلسفة فى اللاهوت الطبيعى الذى يمكن أن يعد نوعا من الميتافيزيقا أو هو بالفعل جزء منهـا ـ أعطى ألبرت شيئا من الحرية للعلم وللفلسفة اللذين كانا مسخرين فى العصـور الوسطى لخـدمة الدين حتى أن الفلسفة كانت تسمى بخادمة اللاهوت ۰ ويمكننا القول أن ألبرت فى فصـله بين الفلسفـة والدين كان متأثرا بابن رشد ۰ ونفسر قولنـا هذا فنقول انه فعل ما فعله ابن رشد أى أنه كان فى كتبـه الفلسفية أى فى شروحـه الأرسطية يمثل المفكر ذا العقلية الفلسفية البحتـه الذى لا يخضع الا لسلطان العقل ، ولا يتقيد بحقائق الدين أبـدا ، والذى يعتبر أرسطو أعظم معبر عن الحقيقة ۰ وذلك عكس ما كان عليه فى مؤلفـاته اللاهوتيـة حيث بدا فيهـا عالم اللاهوت الذى لا هم له الا التوفيق بين الفلسفة والدين ۰ والخلاف بين الفيلسوف المسلم والفيلسوف المسيحى قائم فى أن ابن رشد كان يقول بالتأويل بمعنى انه كان يؤمن بأن أى حقيقة فلسفية موجودة فى النصوص الدينيـة ، وحتى لو بدا هنـاك تعارض بين الحقيقـة الفلسفية وما جاء فى نص دينى فهو بالقطع تعارض ظاهرى والتأويل كفيل بالقضـاء عليه ۰ أى أن ابن رشد كان يؤكد دائمـا ايمانه بما جاء فى شروحه الأرسطية ومسئوليته عن كل ما كتبه فيهـا ، فهى تعبر عن فـكره وهـذا لا يتعـارض مع ايمانه كمسلم ۰ أما ألبرت الـكبير فكانت تنقصه هـذه الجرأة فى رأينـا ، لأنه على ما يبـدو كان مقتنعـا بفكر أرسطو الفلسفى ، ولـكنه كان يعلن دائما أن ما جاء فى كتبه الفلسفيـة لا يعبر فى كل الأحيان عن آرائه الشخصية انما هو يعبر عن آراء الفلاسفة، بل كان يذهب أحيـانا الى حد انكار ما جاء فى شروحه الأرسطية ۰ وكان موقف ألبرت الحـذر هـذا سببا للتناقض الملحوظ بين مؤلفاته اللاهوتيـة المعبرة عن آرائه كمـا يقول ، وبين شروحه الأرسـطية ۰ ولم يكن ألبرت يستطيع استخدام التأويل المجـازى فهو مما لا تسمح به العقيدة المسيحية

التى تكتفى بالتفسير اللفظى ، ولذا لم يحظ بتلك الحرية الفكرية الرائعة التى حظى بها ابن رشد والتى يسمح بها الدين الاسلامى ٠

واذا أردنا أن نبحث عن نظرية البرت التوفيقية علينا أن نبحث عنها كتبه اللاهوتيـة لأنها المعبرة عن رأيه الصحيح ٠

كان البرت الكبير يدعى أنه مجرد شارح محايد لفكر أرسطو يعرض هذا الفكر سواء كان مؤمنا به أم لا ، ولكنه كان يدافع أحيانا بحماس عن بعض الآراء الأرسطية ويرفض فى أحيان أخرى البعض الآخر مما يؤكد كونه فيلسوفا صاحب موقف من تلك الآراء التى يعرضها (٥) ٠ ٠ ٠

وهذا القول يحتم علينا طرح سؤالنا التقليدى والجوهرى فى مشكلة التوفيق وهو : ماذا يحدث اذا وجد أن مقولات أرسطو تخالف تلك التى يقدمها علماء اللاهوت على أنها الحقائق الايمانية المقدسة ؟ هل يقول ان هناك حقيقتين ، واحدة فلسفية والأخرى دينية ، أم يقول كما قال ابن رشد أنها حقيقة واحدة دائما وان كلا من الفلسفة والدين يعبر عنها بطريقته الخاصة ، أم يقول ان الحقيقة الدينيـة هى الحقة وما جاء فى الفلسفة باطل ؟

(ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان :

كان البرت الكبير يلتزم بالصمت اذا ما طرح عليه تلاميذه فى كلية اللاهوت هذا السؤال الذى يلخص كل الأسئلة التى طرحناها ونعنى به « حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟ » ٠ ولكن المرجح لدى الباحثين المتمسكين بشجاعة بالموضوعية العلمية أن البرت كان يظن فى حقيقة الأمر أنه كلما تعارضت الحقيقة الفلسفية مع اللاهوت (الطبيعى بالطبع فاللاهوت المقدس

---

(٥) Duhem : Le système du monde. Tome. 431-432.

لا يمس) فلابد أن اللاهوت هو الذى ضل الطريق وبالتالى فهو الذى عليه طواعية أن يتراجع وأن يبحث عن طريق جديد يؤدى به الى الاتفاق مع الفلسفة الأرسطية (٦) ٠

وهذه الاجابة جريئة للغاية ، ولو كان ألبرت نفسه رغم مكانته العظيمة قد نطق بها لسحقه علماء اللاهوت سحقا ، الا أنها الاجابة السليمة فى رأينا والا فما تعليل سكوته عن الاجابة ؟ وفى رأينا أن البرت الأكبر يستحق مزيدا من الاهتمام به كفيلسوف أرسطى أرسى قواعد الأرسطية المسيحية السليمة ٠

اعترف ألبرت دائما بقيمة الفلسفة وبامكانية جعلها جزءا من الكيان المعرفى المسيحى ، أولا كعنصر مستقل له مناهجه الخاصة ، وثانيا كأداة من أدوات اللاهوت المقدس ، وهى من هذه الزاوية خادمة له ٠ كان ألبرت يعتقد أن النتائج الفلسفية دائما حقائق جزئية ناقصة ، أما الحقيقة الكاملة فلا يمكن التوصل اليها الا فى تركيبها النهائى أى فى اللاهوت المقدس ، ولهذا كان البرت محقا عندما كان يرجع قارىء الى كتاباته اللاهوتية اذا ما أراد الوقوف على فكره الحقيقى النهائى فى مسألة لاهوتية ، ومن ناحية أخرى اجتهد البرت مثله مثل كل علماء اللاهوت أصحاب النظر العقلى فى تكوين فلسفة شخصية متميزة عن لاهوته ٠ وهذه الفلسفة كانت أرسطية أساسا ومتأثرة بالطبع كما سبق أن قلنا بالأفلاطونية المحدثة ٠ ولكنه بالرغم من اعجابه الشديد بأرسطو كان لا يتردد فى فضح « ضلالاته » ، فالمعلم الأول ليس منزها عن الخطأ ٠ وهذا ما اختلف فيه القديس ألبرت عن سيجر دى برابانت الذى تمسك دائما بالأرسطية الخالصة الجذرية ٠ كان ينظر لأرسطو بعين المسيحى لا من أجل التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية وانما لاستبعاد ما يتعارض منه مع العقيدة معتبرا أنه ضلال ٠ وهو يختلف فى هذا مع ابن رشد الذى آمن بصحة كل نظريات أرسطو ، والذى كان اذا رأى بعضها يتعارض والعقيدة تأول العقيدة بحيث تتفق وما أتى به أرسطو ٠ وبالطبع لم يجرؤ القديس ألبرت على

---

(٦) Ibid., p. 432.

مافعله ابن رشد بل ولم يتأول أرسطو نفسه ليتفق والعقيدة انما فصل بين الفلسفة والدين ليحتفظ لكل منهما بسلامته بقدر الامكان ·

ومما أنكره ألبرت على أرسطو قوله بقدم العالم ونظريته فى مصير النفس ، كما رفض تعريف الله بأنه المحرك الأول واعتبره موجودا لامتناهيا · ولقد آمن بضرورة قبول الحقائق الايمانية أى أصول العقيدة كما هى بدون تحليل أو نقاش عقلى · ويذكرنا هذا الموقف بموقف ابن رشد الذى سبق وأن أوضحناه ·

انقسم المؤرخون بالنسبة لموقف ألبرت من علاقة الفلسفة بالدين الى قسمين : أما القسم الأول فيكاد لا يضم الا مؤرخ الفلسفة الايطالى الشهير ناردى ويعتقد هذا المؤرخ أن ألبرت كان ، فى شروحه الأرسطية ، مجرد شارح أمين لا يعلن أبدا عن آرائه الخاصة التى يدخرها لأعماله اللاهوتية · وبناء على هذه الفكرة ذهب ناردى الى أن ألبرت لم يحاول التوفيق بين الأرسطية ، والعقيدة المسيحية ، والدليل على ذلك أنه كان يكشف التناقضات الواضحة بين المذهبين (٧) · ولقد سبق لنا أن بينا أنه بالرغم من اعلان ألبرت دائما أنه لا يعرض الا فلسفة المشائين فى شروحه وأن فلسفته هى موجودة فى كتبه اللاهوتية، الا أنه فى الحقيقة كان يتخذ مواقفا فلسفية مما يشرح ، أى أن شروحه يمكن أن تعد ضمن فلسفته الخاصة ·

أما الفريق المعارض فهو يضم كبار مؤرخى فلسفة العصور الوسطى مثل ماندونيه وجيير geyer وهو رئيس اللجنة المكلفة باصدار طبعة محققة لكل أعمال ألبرت ، وفان ستينبرجن · ويذهب هذا الفريق الى أن ألبرت كان يقدم فى شروحه ما يؤمن به الى جانب تقديمه لنص أرسطو

---

(٧) Nardi : Studi di filosofia medievale 1960 p. 119 à 123 cité par. Van Steenberghen : la philosophie au XIII siècle p. 294 — 295.

مفسرا ٠ ففى « التحليلات الثانيــة » مثلا يقول انه يريد تقديم ، الى جانب نص أرسطو نفسه ، العلم السليم ٠ وفى « الـكون » يقول انه سيضيف الى نص أرسطو ما استطاع التوصل اليه من آراء الفلاسـفة الآخرين ، كمـا سيضيف اليه ثمرة تأملاته الشخصية ٠ وعلاوة على ذلك فان نمط الشرح الذى اختــاره وهو الشرح المتوسط ، قــد منحه حرية أكبر من تلك التى يمنحها نمط الشرح أو التفسير الـكبير ٠ ويؤيد هذا الرأى معاصرو البرت أنفسهم وعلى رأسهم خصمه اللدود روجر بيكون الذى يعترف بأن معظم الناس يرون فيــه منشىء الفلسفة فى العالم اللاتينى ، وهو يذكره كمؤلف أى كمفكر مستقل يعبر عن آرائه الخاصــة ٠ أما أذكى ما يؤيد به فان ستينبرجن رأيه فهو أنه فى حالة انكار البرت لقيمة الفلسفة الوثنية وفائدتهـا للمفكرين المسيحيين فان كل شروحه الأرسطية تبــدو عبثــا لا معنى له بل تبدو لغزا ٠ ولنـا ان نتساءل حينئذ لـماذا أمضى اذن عالم لاهوت له مكانة القــديس البرت جزءا كبيرا من حيـاته فى تأليف هـذه الموسـوعة الضخمة اذا كان لا يعتقــد أن ما قــدمه الفلاسفة اليونان والعرب يمثل رصيدا ثمينــا من الحقائق حتى بالنسبة لعلماء اللاهوت ؟ وتقــدير البرت لأرسطو واضح فى كل أعمــاله فهو يذكره مئـات المرات منذ أن بدأ فى التأليف أى منذ أن بدأ فى وضع كتبه اللاهوتيــة الأولى ، بل انه قــد تمثل الـكثير من نظريات « الفيلسوف » فى بنائه اللاهوتى (٨) ٠

ومما لاشك فيــه أن لـكلى الموقفين من هذه القضية التى نحن بصددها بعض الحق وان كانت لـكليهما آراء تبــدو لنــا غير منطقية ٠ ونعتقد أن ما يفصل بالرأى فى هــذا الموضــوع هو قول البرت بالفصل بين الفلسفة واللاهوت ٠ وهو فى هــذا يشبه ابن رشد ٠ ومعنى هــذا أنه كان يعتقد أن الحق هو ما يجىء فى اللاهوت وأن للفلسفة مجالهـا الخـاص وان كان لعــالم اللاهوت أن يستعين بمنـاهجها وبحقائقها الجزئيـة فى البرهنـــة العقلية على الحقــائق اللاهوتيـة ٠ فالحقيقـة واحدة وهى حقيقة اللاهوت فاذا ما اتفقت معهــا حقيقــة الفلسفة فهــذا خير ، أما اذا اختلفت معهــا فعــذرها أن وســائلها انسانية محدودة بينما مصــدر الحق فى اللاهوت

---

(٨) VanSteenberghen : la philosophie au XIII siècle p. 297 — 300.

هو الوحى الذى لا ينـاقش • ويبـدو لنــا أن ألبرت لم يكن هـدفه أبدا صـياغة أرسطو صـياغة مسيحية أو تاويله تأويلا مسيحيا كما سيفعل فيما بعـد توماس الأكوينى ، أى أن ألبرت لم يكن هـدفه تأويل أرسطو تأويلا مسيحيا أو التوفيق بينـه وبين العقيـدة المسيحية ، بل كان هـدفه تقـديم الموسـوعة الأرسطية بكل كنوزها التى لا تنضب للعـالم المسيحى ليأخـذ منها مايفيـده دون المساس به ودون لوى حقائقـه • وكان البرت اذا ماأتخذ موقفـا من نظريات أرسطو يفعل ذلك كفليسوف احتفظ بالرغم من اعجابه الشديد بأرسطو بعقليتـه النقـدية ، ولم يكن يفعل ذلك كعالم لاهوت يحاول أن يوفق بين المعلم الأول والعقيدة المسيحية - لم تكن لنظرية التوفيق اذن أهمية حقيقيـة فى فـكر ألبرت الأكبر وان كانت ستحظى باهتمام ضخم عند تلميذه العظيم القديس توماس الأكوينى كما سنرى •

وفى استطاعتنا القول بعد هذا العرض أن ألبرت بفصله بين اللاهوت والفلسفة سار على نفس نهج ابن رشد ولذا قـدم مثله الموسوعة الأرسطية بدون تأويل وان تميز عن فيلسوفنـا العربى الاسـلامى باحتفاظه بحرية نقـد أرسطو •

ثانيا ـ التوفيق عند توماس الأكويني :

(أ) علاقة الفلسفة بالدين :

يقول توماس فى الكتاب الأول من الخلاصة اللاهوتية : « فالتعليم المقدس اذن ليس له علم أعلى منه فهو يناظر بطريقى الاستدلال من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلما بشىء مما قد حصل بالوحى الالهى كما يناظر المبتدعين بأى الكتاب المقدس .ومن يجحد عقيدة أخرى . أما متى كان الخصم غير معتقد شيئا مما كشف بالوحى الالهى فليس بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالأدلة بل الى نقض ماقد يورده من الحجج المضادة للايمان لأنه كما كان الايمان مستندا على الحق المعصوم ويستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان وضح أن الحجج التى تقام على نقض الايمان ليست براهين بل أدلة مردودة ... على أن التعليم المقدس قد يستخدم العقل الانسانى لكن ليس لاثبات الايمان لأن ذلك ناسخ لاستحقاق الانسان بل لايضاح ما يورد فيه مما سوى الايمان لأنه لما كانت النعمة لا تنسخ الطبيعة بل تكملها وجب أن تخدم العقل الطبيعى الايمانى ... ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس بأقوال الفلاسفة أيضا فى ما قدروا على ادراكه بالفطرة الطبيعية ... ومع ذلك فالتعليم المقدس انما يأتى بمثل هذه النصوص على أنها أدلة أجنبية وظنية . وأما نصوص الكتاب القانونى فانما يوردها على أنها خاصة وضرورية . وأما نصوص سائر أئمة الكنيسة فيوردها على أنها أدلة خاصة لكن ظنية لأن ايماننا مستند على الوحى المنزل على الرسل والأنبياء الذين دونوا الأسفار القانونية لا على الوحى الذى ربما هبط على غيرهم من العلماء » (٩) .

وتوضح لنا هذه الفقرة كل نظرية توماس فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين . ان التعليم المقدس عنده ، أى اللاهوت المقدس ، هو أعلى

---

(٩) توماس الأكوينى : الخلاصة اللاهوتية ، المطبعة الأدبية ، بيروت ، ١٨٨٧ الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ ، ٢٢ .

العلوم لأنه يقوم على مبادىء الوحى الالهى ، هو اذن أعلى من الميتافيزيقا أو العلم الالهى الطبيعى الذى هو جزء من أجزاء الفلسفة . ومبادىء هذا العلم المقدس لا تناقش بالعقل الطبيعى لأنها تتجاوز حدوده . وهذه المبادىء هى الحقائق الضرورية وأية أدلة عقلية تناقضها تكون مرفوضة بالضرورة لأنها لابد وأن تكون غير سليمة برهانيا ، أى أن العيب لابد وأنه فيها ، وبالتالى ليس هناك فى الحقيقة تناقض بين الدين والعقل. ويذكرنا قول القديس توماس الذى جاء فى الفقرة التى ذكرناها فى بداية حديثنا « ويستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان » . بمبدأ ابن رشد الشهير القائم على فكرة الحقيقة : « الحق لا يضاد الحق » كما يقول فى فصل المقال . والحقائق الايمانية عند توماس الأكوينى تتجاوز العقل الانسانى وان كانت لا تتناقض معه ، وبين الحالتين فارق عظيم . وهذه الحقائق لا يمكن ادراكها بالعقل ، وبناء عليه فان مهمة العلم المقدس المعتمد عليها ليست اثباتها لأن فى ذلك مساس بالايمان ذاته ، ولأن هذه الحقائق من جهة أخرى فوق مستوى الاثبات العقلى الانسانى، بل ان مهمته هى توضيح ما قد يكون غامضا فيها . الفلسفة (أو العقل الانسانى) تلعب اذن دورا ثانويا مساعدا ، وهى تعتمد على حقائق جاهزة عليها قبولها أوليا ، ولذا يسميها القديس توماس بخادمة اللاهوت ancilla Theologiae . وقد يستخدم اللاهوت المقدس بعض الحقائق الفلسفية لا على أنها يقينية بل على أنها أقل درجة من حيث اليقية ، فهى « أجنبية وظنية » لقد فصل توماس بين الفلسفة والدين تماما كما فعل من قبله ابن رشد ، ثم رأى ، ولابد أنه فعل ذلك تحت ضغط غزو الأرسطية العربية (والرشدية بالذات) للفكر المسيحى ، أن يجعل للفلسفة دورا فى الدين . لهذا كله رأى الأكوينى أن الفلسفة لابد وأن تكون مجرد خادمة أو تابعة للدين على أن تلتزم وهى فى هذا المجال بالحقائق الايمانية . وهو فى هذا يختلف عن ابن رشد تماما . لقد تمسك ابن رشد بالفصل بين الفلسفة والدين ، وبالذات بين الفلسفة وعلم الكلام ، وحملته على علماء الكلام معروفة بجرأتها ، لاعتقاده بأن المزج بين قضايا الدين والفلسفة فى علم الكلام هو الذى يؤدى الى البلبلة الفكرية ، والى الانقسامات العقائدية . كما رفض أن يستعان بالفلسفة فى علم الكلام رفضا حاسما ، أما توماس الأكوينى فرأى أن الفلسفة يمكن أن تكون أداة يستعان بها فى مجال علم اللاهوت على أن تظل محتفظة

باستقلالها وعلى أن تظل دائما مجرد أداة • ونعتقد أنه بالرغم من محاولة القديس توماس الأكوينى لرسم حدود واضحة للفلسفة فى مجال الدين ، ووضعها فى مرتبة أدنى ، وبالرغم من اخضاعها تماما لحقائق الايمان ، الا أن الخلط بين المجالين دائما ما يكون طريقا محفوفا بالمخاطر • ولقد كان ابن رشد متفهما بعمق شديد للمشكلة عندما تمسك بالفصل بين المجالين الى أبعد الحدود وفى كل الأحوال •

وبالطبع لا مجال للحديث عن احتمال قوله بحقيقتين ، فالحقيقة عنده دائما واحدة وهى الحقيقة الدينية ، وأى حقيقة عقلية فلسفية مخالفة لحقائق الدين لابد أنها جاءت نتيجة لخطأ فى الاستدلال العقلى •

بدأ توماس فى رأينا - على عكس ابن رشد - من الدين لينتهى الى الدين أيضا ، ولم يكن ما يعنى توماس فى المقام الأول التوفيق بين حقائق الدين وحقائق العقل ، بل كانت مهمته هى الدفاع عن حقائق الايمان • ان ابن رشد فيلسوف حقيقى ، أما القديس توماس فهو عالم لاهوت متفلسف •

ما هو دور فلسفة أرسطو فى فكره ؟ بالرغم من كل شىء فقد لعبت الفلسفة الأرسطية دورا عظيما فى فكر توماس الأكوينى • ان ما ردده كثيرا عن علاقة الفلسفة بالدين ، وهو ما قدمنا نموذجا منه فى بداية حديثنا ، لا يصور ما حققه توماس فعلا فى أعماله بل يصور ما كان يتمنى أن يحققه أو هو الصورة المثلى للعلاقة بين الفلسفة والدين فى رأيه • فالدراسة الواقعية لأعماله تظهر جليا أن تعمقه فى الفلسفة الأرسطية جعله يخوض فى مسائل الدين من خلالها ، أى من خلال موضوعاتها الجديدة على الفكر المسيحى الدينى ومن خلال الكثير من تصوراتها ، ولذا كان عليه أن يوفق بين هذه الفلسفة الأرسطية ، وبين حقائق الدين •

ولعل جيلسون كان أفضل من عبر عن موقف توماس ، وجيلسون من المؤمنين بالفلسفة التوماوية ايمانا شديدا ، الا أن هذا لم يمنعه أبدا من دراستها دراسة موضوعية تماما فى كتابه الذى خصصه لتوماس الأكوينى ونقصد به « التوماوية » • يقول مؤرخ الفلسفة المسيحية العظيم،

والتفهم لروحهـا تفهما عميقـا ، ان المفكرين المسيحيين اتخذوا من الفلسفة الأرسطية مواقفـا مختلفـة ، اذ أيدها البعض تماما لدرجة أن بعضهم وعلى رأسهم سيجر دى برابانت كان يدرس فى باريس انه لا توجد عناية الهية ، وأن العـالم قـديم وأنه لا يوجـد الا عقل واحد للجنس البشرى ، وأنه لا يوجد ما يسمى بالخلود وحرية الارادة بالنسبة للانسان ! أما أصحاب الموقف الثـانى وهم أكثر عددا فقد رفضـوا تلك الفلسفة وابتعدوا عنهـا تماما واحتموا فى الأوغسطينيـة الأفـلاطونية الجـديدة ، وهى وقت ذاك الفلسفة التقليـدية للـكنيسة ، وأبرز شخصيات هذا الفريق هو القـديس بونافنتورا ومن ورائه كل المـدرسة الفرنسيسكانية · وذهب أصحاب الموقف الثالث الى أن مذهب أرسطو — وهـذا بديهى وواضح — يحتوى على ثغرات خطيرة فى الجزء الميتافيزيقى منه ، فهو على الأقل يترك مشكلتين هامتين معلقتين ، همـا مشكلتا الخلق وخلود النفس ، الا أن الجـانب الطبيعى منه يتفوق بشدة على الحلول الجزئيـة والغير متجانسة التى كانت تقترحها المـدارس الفلسفية القـديمة الأخرى · كان لابـد لأرسـطو أن ينتصر فى نظرهم ، الا أن الحكمة كانت تقتضى أن يتحول هذا الانتصار الذى كان يهدد الفكر المسيحى لصالح هـذا الفكر ذاته ، أى أن المهمة التى كانت تفـرض نفسها عنـدئذ هى تحوير أرسطو لجعله يصطبغ بصـبغة مسيحية ، بمعنى انه كان لابد من ادخال فـكرة الخلق فى المـذهب الأرسطى ومن التأكيـد على العنـاية الالهيـة ، ومن التوفيق بين فـكرة وحدة الصورة النوعية وفـكرة خلود النفس · هل كان توماس ممن اتخذوا هـذا الموقف ؟ ويعترف جيلسون أنه من الصعب الاجابة هنا اجابة قاطعة (١٠) ·

يذهب جيلسون الى أن موقف توماس الأكوينى من أرسطو لم يكن أبدا هو موقف عالم اللاهوت الخالص ، ولذا فهو لم يحاول ادخال تعـديلات على أرسطو بما يتيح التوفيق بينـه وبين المسيحيـة ، أو بمعنى آخر لم يحـاول توماس خلع ثوبا مسيحيا على أرسطو ، انما ما حاوله هو اعادة بنـاء اللاهوت بنـاءا جديدا على قواعد قـدمتها فلسفة جديدة هى الفلسفة

---

(١٠) Gilson (Etienne) Le Thomisme, introduction au système de St Thomas d'Aquin. 2ème édition. librairie J. Vrain. Paris 1927 — p. 28a—30.

الأرسطية بعد أن رفض علم اللاهوت الأوغسطينى السائد حينذاك والقائم على الأفلاطونية • أراد توماس جعل العقول تعتاد التفكير وفق أرسطو بدلا من التفكير وفق أفلاطون • وكان من الطبيعى أن تثير هذه المحاولة الضخمة الجريئة أعنف معارضة من قبل أنصار الأوغسطينية المسيطرين على الكنيسة • بل ارتاب فيه الأوغسطينيون وهاجموه صراحة وكان على رأسهم جون بيكام Jean Peckhann • وتشكك المؤتمر العام لطائفة الدومنيكان المنعقد فى ١٢٨٢ فى ايمانه ، وقد شمل تحريم عام ١٢٧٧ بعض قضاياه الى جانب القضايا الرشدية والأرسطية • وحقيقة الأمر أن القديس توماس وجد نفسه مضغوطا بين مذهبين متعارضين ، مذهب أساتذة كلية الآداب الذين تبنوا الرشدية ، ومذهب أساتذة كلية اللاهوت المدافعين عن التراث الأوغسطينى • ولذا حاول دائما التمسك فى مواجهة الأوغسطينيين بما اعتبره حقا فى مذهب أرسطو ، كما حاول فى نفس الوقت التمسك فى مواجهة الأرسطيين الجذريين بالحقائق المسيحية التى كانت المشائية تجهلها •

وليمكننا الوقوف على نظرية توماس فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين لابد من الوقوف على رأيه بالنسبة لمصادر المعرفة أو الحقيقة عند كل من الفيلسوف واللاهوتى المتفلسف • ان مصدر الحقيقة الوحيد عند الفيلسوف هو العقل ، أما اللاهوتى فلديه مصدران للحقيقة ، العقل ، والايمان بالحقيقة الموحية من قبل الله والتى تعد الكنيسة هى مفسرتها • ان الفلسفة هى البحث عن الحقيقة بواسطة العقل ، أما اللاهوت فيعتمد على معطيات مستقلة عن العقل ، أى على معطيات لا يمكن للعقل تعقلها اذا ماعرفها كما لا يمكن البرهنة عليها • وتختلف الفلسفة كذلك عن اللاهوت خاصة من حيث أسس البرهنة ، وهذا مما يحول تماما دون امتزاجهما • فبينما تستنبط الفلسفة براهينها من مهايا الأشياء وبالتالى من علل الأشياء ذاتها ، يعتمد اللاهوت على العكس دائما فى براهينه على العلة الأولى لكل الأشياء ، أى على الله (١١) •

---

(١١). Ibid p. 31 à 32, 42, 52.

ميز توماس اذن بين مجالى الفلسفة والدين (أو علم اللاهوت) وبالرغم من هذا رأى أن هناك مجالا مشتركا بينهما ألا وهو اللاهوت الطبيعى أو ما نسميه نحن بمبحث الألوهية الميتافيزيقى ، وان اختلفا فى المنهج . ان الفلسفة تبدأ من عالم الخبرة لترتفع بالعقل حتى تصل الى معرفةالله ، وما تتوصل اليه من المعرفة بالله هو القدر الذى يمكن أن يعرف به الله من قبل المخلوقات . أما علم اللاهوت المقدس فيبدأ من الله كما كشف هو عن نفسه . والمنهج الطبيعى للاهوت هو البدء بمعرفة الله ، من حيث هو فى حد ذاته ، ليمكن معرفة المخلوقات بعد ذلك ، بدلا من الصعود منمعرفة المخلوقات الى معرفة الله كما تفعل الفلسفة (الميتافيزيقا) . ويحدد لنا توماس المجال المشترك بين اللاهوت والفلسفة قائلا : ان بعض الحقائق تكون خاصة باللاهوت وحده اذ لا يمكن معرفتها بالعقل بل بالوحى فقط (مثل سر الثالوث) بينما البعض الآخر يكون ضمن مجال الفلسفة وحدها بمعنى انه لم يوحى به . الا ان ثمة حقائق مشتركة بين الاثنين بمعنى أنه أوحى بها كما يمكن التوصل اليها بالعقل . ان وجود مثل هذه الحقائق المشتركة هو الذى يحول دون تاكيد أن اللاهوت متميز عن الفلسفة تميزا جذريا . ان هذا النمط من الحقائق المشتركة لايختلف بالنسبة لكل من الفلسفة واللاهوت الا من حيث مصدرها بالنسبة لكل منهما ، فبينما العقل هو مصدرها فى الفلسفة نجد أن الوحى هو مصدرها فى اللاهوت (١٢) . يقول توماس : « ان ما تبحث عنه التعاليم الفلسفية من حيث يدرك بنور العقل الطبيعى يبحث عنه بعينه علم آخر من حيث يدرك بنور الوحى الالهى ولهذا كان العلم الالهى الذى من قبيل التعليم المقدس مغايرا فى الجنس لذلك العلم الألهى الذى يعد قسما من الفلسفة (١٣) .

ولم يكن التمميز بين الفلسفة واللاهوت عند توماس تمييزا صوريا بل كان يأخذ هذا التمييز مأخذ الجد . ويكفينا دليلا على ذلك أن القديس توماس كان يرى أن الوحى يقول بخلق العالم فى الزمان ، وبالرغم من

---

(١٢) Copleston : la philosophie médièvale p. 332 — 333

(١٣) توماس الأكوينى : الخلاصة اللاهوتية ، الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الأول ، ص ١٢ .

هـذا يصر على أن الفيلسوف كفيلسوف لا يمكنه اثبـات خلق العالم بأى حال من الأحوال سـواء كان هـــذا الخلق منـــذ القـدم أو كان خلقا فى الزمان (١٤) ٠

ونعود لموقف توماس من الفلسفة الأرسطية فنجد التوماويين يذهبون الى أن توماس لم يتأول مذهب أرسطو وفق العقيدة المسيحية بل كان يعدل ويحور الـكثير من افـكاره لتتفق وفـكر أرسطو كلما رأى أن هذا الفكر الأرسطى حقيقى ٠ وفى رأيهم أن هـذه هى الفلسفية الحقــة وأن توماس فعل ذلك وهو مدرك تماما لنـتائج مثل هـذا الموقف وأنه لم يحاول توفيقـا سطحيا يشمل كل النظريات التى يمكن أن تتفق وتعاليم اللاهوت ، بل أراد أن يعطى للعقل كل الحرية وأن يجعله يعبر عن مقتضياته بكل صـــلابة ٠ وهم يؤكدون على أن فلسفته لا ترجع قيمتها الى كونها مسيحية بل الى كونها حقيقيــة وهى مجهود ضخم لتحقيق الصــدق والأمانة الفكرية من أجل اعادة بنــاء الفلسفة ، كما أنه من الجلى أن اتفاقهــا واللاهوت نتيجة ضرورية لمقتضـيات العقل ذاته (١٥) ٠ لقـد أرادوا أن يثبتوا أن توماس كان لاهوتيا متفلسفا عقلانيــا ٠ ولا يمكنا بالطبع انكار أن بعض جوانب فـكره كانت فلسفية عقلانيــة ، الا أن المفكر ليكون فيلسوفا عقلانيا لابد وأن يكون ايمانه بالعقل ايمانا مطلقــا من حيث قـدرته على الوصـــول الى اليقين مكتفيــا بذاته ٠ والتعريف السائد للعقــلانيين المـدرسيين انهم كانوا علماء اللاهوت الذين يدعون أن العقل اذا بدأ من مبـادىء الفلسفة الطبيعيــة التى هى خاصــة به ، يستطيع أن يبرهن دون الاسـتعانة بالـكتب المقـدسة على معتقـدات الوحى مثل بدء الخلق فى الزمان ، والثـالوث ، والتجسد وهذا مالم يفعله توماس فهو بالتــالى غير عقلانى وان كان لاهوتيا متفلسفا (١٦) ٠

---

(١٤) Copleston : la philosophie médièvale p. 12.

(١٥) Gilson : Le thomisme p. 55.

(١٦) Rougier (Louis) : les paralogismes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance. Alcan. Paris, 1920 p. 466.

ونعتقد أن توماس كان لا يأخذ بحقائق أرسطو الا اذا كانت لاتتعارض مع حقائق الوحى وان اختلفت مع المعتقدات اللاهوتية التقليدية كما صيغت فى اللاهوت الأوغسطينى التقليدى • كان توماس الأكوينى اذا ما وجد أن ما جاء عند ارسطو مختلف مع الوحى يتخلى عنه أو يؤكد أن التأويل الرشدى ليس حقيقيا أو على الأقل ليس ضروريا • لقد أراد القديس توماس أن يخلص أرسطو من شباك ابن رشد وأن يثبت أن فلسفة ارسطو لا تحتم بالضرورة انكار العناية الالهية والخلود الانسانى • ولقد نجح فى ذلك وان اضطر أن يتأول أرسطو تأويلا غير صحيح (١٧) •

اضطر اذن القديس توماس فى محاولته لادماج مذهب أرسطو فى اللاهوت المسيحى الى التحايل أحيانا اذا ما وجد أن هناك تناقضا بين المعلم الأول والمسيحية ، فكان يقول ان أرسطو لم يقل بالفعل بهذا انما ابن رشد هو الذى تأوله بهذا المعنى • وفى أحيان أخرى كان يتأول مذهب أرسطو تأويلا يتفق والعقيدة المسيحية وان غير من فكر أرسطو الأصلى • أما اذا كان التناقض صارخا فكان لابد بالقطع من التخلى عن الحقيقة الأرسطية •

والسؤال الذى ينبغى لنا الاجابة عنه والذى نعتبر اجابته هى الحل الحقيقى لمشكلة التوفيق هو : ماذا لو تعارض ما توصل اليه العقل بحرية مع حقائق الدين ؟ واجابة توماس واضحة وذكية : لابد أن النتيجة العقلية ليست برهانية بل لابد وأن بها خطأ سوفسطائيا • يقول القديس توماس « فاذا ليس يخصه رأى العلم المقدس أن يثبت مبادىء العلوم الأخرى بل أن يحكم عليها فقط لأن ما يوجد فى العلوم الأخرى منافيا له يقضى عليه كله بالبطلان » (١٨) ان الوحى عنده هو معيار الحق •

---

(١٧) Copleston : La philosophie médièvale p. 448.

(١٨) توماس الأكوينى : الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل السادس ، ص ١٨ •

وبالرغم من تأكيد توماس لهــذا الا أنه كثيرا ما سار فى دروب فلسفية أدت به الى تنــاقض بين آرائه الفلسفية وجزئيــات حقائق الدين · الا أنه كان ثمن من يحاسب دائما بمعيــار الايمان ، ومن لديه القوة والسلطة ، ولذا حرمت بعض قضــاياه فى تحريم ١٢٧٧ كما سبق أن رأينا !

وينبغى علينــا توضيح فقرة من النص الذى ذكرناه فى بداية حديثنا فى هــذا الفصل ، فربما القى هــذا التوضيح ضوءا قويا على محــاولة توماس التوفيقيــة بين الفلسفة والدين · لقــد أكد توماس فى هذه الفقرة أن الأدلة الضرورية فى العلم المقــدس هى فقط تلك المــذكورة فى نصوص الـكتاب القــانونى ، أى هى فقط ما جاء به الوحى الالهى · أما ما جاء عند أئمة الـكنيسة فهو من قبيل الأدلة الظنيــة المستوردة من بيئــات خارجيــة ، ومعنى هــذا أن توماس أعطى نفسه حق تناول اللاهوت المسيحى التقليدى المعتمــد على القــديس أوغسطين بحرية تامة الا اذا كان الأمــر يتعلق بالحقــائق الايمانيــة · وكثيرا ما كان توماس يهــاجم التأويل الأوغسطينى للوحى والذى اتخذته الـكنيسة تأويلا رسميا لها ، اذ كان توماس يريد أن يصبغ اللاهوت بصبغة عقلانيــة أرسطية بعــد أن يخلصه من الصبغة الصوفية الأفلاطونيــة التى كان القــديس أوغسطين قد طبعه بهــا · ولعل هجوم تحــريم ١٢٧٧ عليــه كان من تدبير الفرنسيسكان وهم أوغسطينيون أساسا ·

والخلاف بين القــديس توماس وابن رشد أساسه أن الأول عالم لاهوت مجدد يريد الاستعانة بالفلسفة فى تجديده ، أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى أراد أن يحل مشكلة الفلسفة مع الدين وأن يدافع عنها ضــد الهجوم الذى كان يشنه عليهــا أعداؤها باسم الدين · كان توماس يبرر القضايا الدينية ويدافع عنهــا ضــد أعدائهــا عقليــا وباستدلالات فلسفية ، أما ابن رشد فاهتماماته كلها فلسفية · وبسبب هــذا الخلاف كثيرا مالجأ الأكوينى لابن رشد ليستعير منه المبــادىء الأساسية لحل أية مشكلة ليعالجها بعد ذلك معالجة مختلفة تماما ·

لقد درس القديس توماس أرسطو بعناية شديدة ودليلنا على ذلك شروحه على أعماله ، ومع ذلك لم يستطع في بعض الأحيان أن يتبين التناقض الموجود بينه وبين العقيدة المسيحية (١٩) أما ابن رشد فكانت فلسفته أرسطية ، واستطاع في شروحه أن يعرض لما غمض من القضايا الأرسطية خير عرض ، ولم يكن يعنيه أبدا التناقض ، الذي عده ظاهريا ، والذي قد يوجد بين قضايا المعلم الأول وبين القضايا الدينية ، فالتأويل كفيل بحل كل التناقضات لأن الحق في المجالين واحد وان اختلفت طريقة التعبير عنه في كل منهما "

(ب) الحقيقة واحدة :

العقل والايمان لا يتعارضان أبدا عند توماس الأكويني ، فاذا كان من الحق أن العقل لا يمكن أن يبرهن على صحة الحقيقة الموحية ، فانه من الحق كذلك أن كل استدلال يحاول اثبات عكس ما جاء به الايمان ينتهي دائما الى سفسطة . فهو يتمسك بمبدأ أساسي وهو أن الحقيقة لا يمكنها أن تنقسم ولا يمكن لأجزائها أن تتعارض . ومما لاشك فيه أن هذا المبدأ ، مبدأ وحدة الحقيقة ، هو مبدأ رشدي تمسك به فيلسوف قرطبة لحل مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين . وأليس هناك تشابه شديد بين التعبير عن هذا المبدأ عند كل من ابن رشد وتوماس الأكويني ؟ يقول ابن رشد في فصل المقال « الحق لا يضاد الحق » ويقول الأكويني في خلاصته اللاهوتية « يستحيل اثبات ما يضاد الحق بالبرهان » (٢٠). اذن لقد أخذ الأكويني مفتاح حل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين من ابن رشد ، سواء اعترف هو بذلك أم لا .

واذا أردنا التعبير ببساطة شديدة عن حل مشكلة التوفيق عند الأكويني لقلنا ان المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه فلسفته التوفيقية وهو « الفلسفة خادمة للاهوت » بمعنى انه اذا وجدت نتيجة عقلية مخالفة

---

(١٩) Copleston : La philosophie médièvale p. 446.

(٢٠) توماس الأكويني : الخلاصة اللاهوتية ـ الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ .

ومتعارضة مع حقيقة من حقائق الوحى فان تلك الأخيرة هى الحق . فمن البديهى انه لا يمكن أن توجد حقيقتان متعارضتان فى آن واحد ، فلابد أن احداهما بالضرورة خاطئة . وبما أننا نعلم أن معتقدات العقيدة تتمتع بيقين مطلق وأنه ليس مسموح للمسيحى أن يشك فيها ، فاننا نقول فى حالة تعارض الحقيقة الدينية والنتيجة العقلية الفلسفية أن هذه الأخيرة هى الخاطئة بلا جدال ، فمن طبيعة العقل امكانية الخطأ . والعقيدة سند ضرورى للعقل أى للفلسفة "Ratio confortata fide" (أى العقل مستند الى العقيدة) . فالعقيدة لا تحمى فحسب العقل من الخطأ – الذى قد يقع فيه اذا اعتمد فقط على ذاته – بل تقترح عليه وتقدم له حقائقها هى كأهداف توجهه ، حتى وان لم يستطع بلوغها (٢١) . ومعنى هذا أن العقيدة هى التى تحدد حدود الحقيقة ، وهى معيارها ، وهى التى تحدد للعقل سلفا جزئياتها ، فالحقيقة فى النهاية هى حقيقة الدين . وكم يختلف هذا الموقف عن موقف ابن رشد العقلانى الجرىء المؤمن بقوة بعظمة العقل وبقدرته على بلوغ الحقيقة معتمدا على قدراته الذاتية اذا ما استخدم منهج البرهان السليم .

واذا كان من يقرأ أعمال ألبرت الكاملة يجد نفسه فى حيرة : هل قال ألبرت الأكبر بحقيقة واحدة هى الحقيقة اللاهوتية أم قال بحقيقتين واحدة لاهوتية وواحدة فلسفية وكلتاهما صواب حتى لو تعارضتا ؟ ، فان أعمال توماس كانت فيما يبدو المجهود الضخم الذى بذل للخروج من هذا المأزق المحفوف بالمخاطر . انه يوافق أستاذه ألبرت على أن ثمة حقيقة فلسفية يمكن ن تقام بواسطة الاستدلال العقلى دون استخدام أى منهج من مناهج اللاهوت ، ومثل أستاذه كان يعتقد أن هذه الحقيقة موجودة فى جزء كبير منها فى كتب الذين كان يطلق عليهم المشائين . وهو مثل أستاذه أيضا يعترف أن ثمة حقيقة أخرى هى فى تعاليم الكنيسة ، ولكنه كان مقتنعا بأن هاتين الحقيقتين لا يمكنهما أن تتعارضا بل على العكس عليهما الاتفاق بأكبر قدر ممكن من الانسجام . ويمكن القول أن كل جهوده كانت لاسكات الأصوات التى تحول دون رؤية هذا الاتفاق بين الفلسفة الأرسطية والعقيدة الكاثوليكية (٢٢) .

---

(٢١) Bréhier : La philosophie du moyen âge p. 304

(٢٢) Duhem : Le système du monde. Tome V. p. 470.

ويقدم لنا جونييه فى كتابه عن فكر توماس الأكوينى عرضا دقيقا لفكرة وحدة الحقيقة عند القديس الأكوينى فيقول : ان الأكوينى كان يؤمن بأن الايمان رغم غموضه وعدم بداهته أكثر يقينا من أى نمط آخر من أنماط المعرفة ، وبأن العقل الانسانى هبة من هبات الله ، فهو جزء من الطبيعة الانسانية التى خلقها الله على صورته • وبالتالى فان أى تعارض حقيقى بين الايمان والعقل لا يمكن تصوره • ولكن كيف نفسر ، لو أن هذا صحيح ، الصراعات الموجودة فعلا والتى حدثت عبر التاريخ بين الفلاسفة وعلماء اللاهوت ؟ يذهب القديس توماس الى أن هذه الصراعات فى الحقيقة صراعات زائفة ، أى ظاهرية وخيالية • ان كل ما يتعارض بالفعل مع الوحى لا يمكن أن يقوم على أساس ، وهو بالضرورة سفسطة ، أخفيت بمهارة • وهذا ما سبق لنا أن أشرنا اليه وذكرنا النص الذى يدلل على تلك الفكرة فى الخلاصة اللاهوتية • كما عبر القديس توماس عن هذه الفكرة أيضا فى الخلاصة ضد الأجانب (ا، الوثنيين) فى الكتاب الأول منها وفى الفصل السابع على وجه التحديد• ففى امكان العقل فى نظر الأكوينى ارساء الطابع المعقول للكاثوليكية اذا مانظر اليها ككل مذهبى • ان هذا العقل يمكنه – اذا ما وجهته العقيدة وأمدته بالحقائق – اعطاء تعليلا مرجحا لمعطيات الوحى تلك المعطيات التى تفلت غالبا من العقل الانسانى • ان « السر » فى حد ذاته يتجاوز نطاق العقل الانسانى • ولا يعنى هذا أنه لا يمكننا أن نعلم عنه شيئا وأنه محكوم علينا بترديده فقط دون ادراكه • فالعقل اذا ما اجتهد فى هذا المجال مهتديا بروح الوحى أمكنه الحصول على فكرة عنه ، لا تؤدى بنا بالطبع الى « رؤية » العقيدة الرئيسية فيه ، ولا حتى الى فرض حقيقته علينا ، ولكنها « تهدف » الى أن تكون تفسيرا له (٢٣) •

---

(٢٣) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 26 à 29.

(ج) التوفيق بين ابن رشد وتوماس الأكوينى :

وبعد أن عرضنا لنظرية توماس فى التوفيق بين الفلسفة والدين يمكننا بيان أوجه التشابه أو الاختلاف بينهما · لقد كانت أول خطوة خطاها ابن رشد وهو فى سبيل معالجة مشكلة التوفيق هى قوله ان الشرع يوجب التفلسف لأن هذه وسيلة لمعرفة الله · ويقلب القديس توماس تلك الفكرة رأسا على عقب فيتساءل فى أول فصل من فصول المبحث الأول من الكتاب الأول من الخلاصة اللاهوتية : هل نشعر بحاجة ماسة الى تعليم آخر غير التعليم الذى تقدمه لنا الفلسفة من أجل خلاص الانسان؟ ليثبت بعد ذلك احتياج الانسان الى اللاهوت المقدس الى جانب اللاهوت الطبيعى (وهو جزء من الميتافيزيقا) قائلا : « انه قد مست الحاجة فى خلاص الانسان الى تعليم منزل من الله غير التعاليم الفلسفية التى ينظر فيها بالعقل الانسانى » (٢٤) ·

ولقد نادى كل من ابن رشد وتوماس الأكوينى من بعده بضرورة الفصل بين الفلسفة والدين · فتمسك ابن رشد بالفعل بهذا الفصل حتى لا يكون هناك عدوان من جانب علم الكلام على مجال الفلسفة فيفسدها ويفسد عقليات العامة من خلال تأملاته الجدلية الغير يقينية ذات الآثار الضارة على العقيدة وعلى الفكر وعلى المجتمع على السواء · أما توماس الأكوينى فيقرر بالرغم من دعوته للفصل بين المجالين ، أن لهما مجالا مشتركا ، وهو اللاهوت الطبيعى كما أن اللاهوت المقدس يمكنه استخدام الفلسفة كأداة أو كمساعدة قائمة بذاتها لتوضيح ما قد غمض من مبادىء الايمان ، وللرد على حجج الفلاسفة المعارضة ، أى للدفاع عن الدين · ونرى أن توماس بذلك يكون بداهة قد أعاد الفلسفة مرة أخرى للخضوع للدين · يقول فى الخلاصة اللاهوتية « ان هذا العلم (اللاهوت المقدس) قد يمكن أن يستفيد شيئا من التعاليم الفلسفية لا لافتقاره اليها افتقارا ضروريا بل لزيادة ايضاح ما يتضمنه لأنه

---

(٢٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الأول ، ص ١١ ·

ليس يستفيد مبادئه من علوم أخرى بل من الله (٢٥) • ويقول أيضا : « أما العلم الأعلى فيها وهو العلم الالهى (ويعنى به اللاهوت الطبيعى الميتافيزيقى) فانه يناظر من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلما بشيء ••• مما قد حصل بالوحى الالهى كما يناظر المبتدعين بآى الكتاب المقدس ومن يجحد عقيدة بأخرى • أما متى كان الخصم غير معتقد شيئا مما كشف بالوحى الالهى فليس بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالأدلة بل الى نقض ما قد يورده من الحجج المضادة للايمان » (٢٦) • فبينما تمسك ابن رشد بحزم بالمبدأ الذى نادى به لأن ذلك يخدم أغراضه الفلسفية لم يتمسك توماس بهذا المبدأ الذى أخذه عن ابن رشد عندما كان هذا يخدم أغراضه اللاهوتية •

ويشترك كل من فيلسوفنا المسلم والفيلسوف المسيحى فى أن الفلسفة الحقيقية هى فلسفة أرسطو • والأرسطية بالنسبة لابن رشد هى تلك التى حاول تنقيتها من الشوائب ولكنها ظلت مع هذا محتفظة ببعض العناصر الأفلاطونية المحدثة • أما بالنسبة لتوماس الأكوينى فهى الأرسطية الخالصة وقد عرف حقيقة الكتب المنسوبة خطأ الى أرسطو ورجع الى الأصول اليونانية مترجمة ترجمات جديدة الى اللاتينية وقد أفاده فى ذلك كثيرا صديقه جيوم دى موربيك ، كما سبق أن قلنا ، الذى تولى الترجمة من اليونانية مباشرة الى اللاتينية • وفى بعض الأحيان كان توماس يعترف أنه لجأ الى التأويل الرشدى للقضايا الأرسطية ، وان فعل ذلك سرارا دون أن يعترف بفضل الفيلسوف المسلم •

وكانت وسيلة التوفيق عند ابن رشد هى التأويل الذى وضع له قوانين واضحة دقيقة حتى لا يضل من يلجأ اليها • أما القديس توماس فلم يستطع أن يلجأ لتلك الوسيلة العظيمة ، التى تمنح من يطبقها قدرا عظيما من الحرية الفكرية ، وذلك لأنه قد سار على خطى القديس أوغسطين

---

(٢٥) نفس المرجع السابق : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الرابع ، ص ١٦ ، ١٧ •

(٢٦) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل الثامن ، ص ٢١ •

واعتبر أن المعنى الحرفى للنص الدينى يحتوى على كل المعانى الأخرى ٠ يقول : « ولما كان المعنى الحرفى هو المقصود من الواضع وواضع الكتاب المقدس هو الله المحيط علمه بجميع الأشياء دفعة واحدة لم يكن غير لائق بالكتاب المقدس أن يكون له تحت لفظ واحد بحسب المعنى الحرفى أيضا معان كثيرة كما قال أوغسطينوس فى اعترافاته » (٢٧) ٠ ان النص الدينى صريح عند القديس توماس أما عند ابن رشد فهو ملىء بالرموز المستترة حتى لا يطلع عليها العامة ٠

وقال الاثنان بوحدة الحقيقة فى المجالين ، أى فى مجال الفلسفة والدين أما ابن رشد فذهب الى أن أية نتيجة عقلية فلسفية يكتشفها العقل وتبدو متناقضة مع حقائق الدين لا تكون كذلك فى الحقيقة ٠ فالتناقض ظاهرى والتأويل كفيل باكتشاف نفس هذه الحقيقة العقلية فى النصوص الدينية وقد استترت وراء تعبير رمزى عنها ٠ وأما توماس فيقول انه لو وجدت نتيجة عقلية متعارضة مع حقائق الدين فلابد انها سفسطة وليست يقينا ، وبالتالى ليس ثمة تعارض بين يقين الفلسفة ويقين الدين ٠

ويلاحظ أن بداية التفلسف عند ابن رشد مختلفة تماما عنها عند القديس توماس الأكوينى ٠ فابن رشد فى شروحه يعرض لنظريات ارسطو فى حرفيتها ، أو على الأقل كما يعتقد هو ، أنها كذلك ، اما فى أعماله الخاصة فهو يقول بضرورة التأويل الا أن الدافع لهذا التأويل نفسه هو النزعة العقلانية ٠ فهو لا يفكر أبدا وفى ذهنه حدودا للتفكير أو لديه خوف من الاصطدام بحقيقة دينية ـ لا !٠٠٠ فالتأويل سيحل له دائما أى تعارض بين حقائق الدين وحقائق الفلسفة ٠ فليس هناك أية مشكلة بالنسبة له ٠ وطرق ابن رشد كل الموضوعات ، فليس للعقل عنده حدود ٠ أما القديس توماس الاكوينى فهو لاهوتى قبل ان يكون فيلسوفا ، أى ان العقيدة عنده هى التى تحدد له الموضوعات التى يمكنه تناولها وتلك التى

---

(٢٧) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث الأول ، الفصل العاشر ، ص ٢٦ ٠

عليه تجنبها ، كما تحدد له ما يجب أن يرفضه من الأفكار لأنها تتعارض وتصورات الدين • كما لعبت العقيدة عنده دورا هاما اذ قدمت له افكارا جديدة ، ومشكلات كان المفكرون الوثنيون يجهلونها • ويستنتج انصار توماس من ذلك أنه كان فيلسوفا مسيحيا وان لم تكن لديه فلسفة مسيحية • وتفسير ذلك أن العقيدة تحدد للفيلسوف المسيحى الاطار الذى يستخدم فيه المناهج الفلسفية المختلفة بحرية (٢٨) • وهذا الرأى يتردد عند الكثير من مؤرخى الفلسفة المسيحية • ونرى أن توماس فى الحقيقة لم يكن فيلسوفا بل كان لاهوتيا متفلسفا فحسب ، حددت له العقيدة الموضوعات التى عليه معالجتها بل حددت له الحقائق التى عليه أن يصل اليها !• وكان عليه بعد ذلك أن يسير بمنهج فلسفى من بداية محددة ليصل لنتائج محددة أيضا مسبقا • ونعتقد أن كل مفكرى القرن الثالث عشر فى أوروبا المسيحية ، باستثناء الذين يطلق عليهم الأرسطيين الجذريين او الملحدين لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة • اذ كانوا ، وخاصة القديس توماس وأستاذه ألبرت ، فى اللحظات التى يسيرون فيها بفكرهم الى نهايته المنطقية ، أى فى اللحظات القليلة التى يكونون فيها فلاسفة لا تشغلهم الاهتمامات اللاهوتية ، يصطدمون بفكرة الالحاد ! وأن يوجد المفكر فى القرن الثالث عشر حيث للكنيسة سلطة عظيمة وقاسية على المفكرين خارج الجامعة وداخلها ، ثم يعلن صراحة « فلسفته » لهو فى رأينا ضرب من الاستشهاد فى سبيل الفكر لم يجرؤ عليه الا الندرة النادرة •

أخذ القديس توماس معظم مبادىء نظريته التوفيقية من ابن رشد ولكنه كان يهدف لشىء مختلف تماما ، اذ كان يريد التوفيق لصالح الدين ليثبت أن الحق فى جانب الدين دائما • بدأ القديس توماس لاهوتيا ، أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى يؤمن بأن الحق العقلانى موجود أيضا فى الدين • قلب توماس لاهتماماته اللاهوتية نظرية ابن رشد رأسا على عقب ليمكنه تطبيقها لصالح اللاهوت • أى أن « المدرسية » عند ابن رشد هى مدرسية فلسفية تماما أما عند القديس توماس فهى لاهوتية متفلسفة •

---

(٢٨) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 346 — 347.

ويذهب فريق من الباحثين وعلى رأسهم آسين بالاسيوس الى أن القديس توماس أخذ نظريته فى التوفيق عن ابن رشد دون أن يذكر ذلك، فأخذ عنه بطريقة غير مباشرة من خلال تلميذه موسى بن ميمون كما أخذ عنه بطريقة مباشرة ، أى من خلال الوقوف على مؤلفاته الشخصية مثل « تهافت التهافت » و « مناهج الأدلة » من خلال الاطلاعه على مؤلفات ريموند مارتان وهو من الدومنيكان وكان يعرف الفلسفة العربية واللغة العربية خير معرفة . ويتمادى هذا الفريق فى تأكيد التشابه بين محاولة التوفيق عند ابن رشد وبين مثيلتها عند القديس الأكوينى فيؤكد أن ابن رشد فى فصل المقال كان لاهوتيا أراد التوفيق بين العقل والعقيدة فى تركيب « لاهوتى تماما » (٢٩) . واعتقد أنه بعد عرضنا لنظرية التوفيق عند ابن رشد لا يسعنا الا رفض التأويل الكلامى لنظرية ابن رشد التوفيقية. ولكن ما يمكننا الافادة منه هو فكرة أن ريمون مارتان Raymond Martin ذلك المدرسى المستشرق المعاصر لتوماس الأكوينى والذى كانت تربطه به علاقة صداقة كان يعرف معرفة عميقة مؤلفات ابن رشد الخاصة التى تتناول التوفيق ولابد أنه اطلع القديس توماس على مضمونها .

وسواء اعترف القديس توماس أم لا بأخذه عن ابن رشد فان الواقع يفرض نفسه على حكمنا . لقد أخذ عنه الكثير وان لم يأخذ عنه كل شىء ، وكثيرا ما كان يأخذ منه المبادىء الأساسية لحل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين وان عالج الموضوع بعد هذا ، اعتمادا على نفس المبادىء ، معالجة مختلفة تماما مما أدى الى اختلاف نتائج كل منهما .

---

(٢٩) Nau (F.) : De quelques sources arabes de la scolastique d'après une récente publication, dans Revue de philosophie, tome XXXVI, Janvier-Février 1929.

الفصل الرابع

التوفيق بين الفلسفة والدين
عند سيجر دى برابانت

رأينا كيف كان القديس توماس يحرص بقدر الامكان على العقيدة المسيحية أثناء معالجته للموضوعات المختلفة (والى حد كبير كان القديس ألبرت الاكبر يفعل نفس الشيء) وكذلك كان يفعل معظم أساتذة كلية اللاهوت وكلية الآداب بجامعة باريس · ولكن الى جانب هؤلاء وجد من أساتذة كلية الآداب من اعتقد أن فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد هى علم قائم بذاته والمثل الأعلى للعقل الانسانى ومن ثم جعلوا منها محور اهتمامهم الحقيقى · وبالطبع كان هؤلاء لا يمثلون الا الأقلية فى كلية الآداب ، ونقول بالطبع لأن طبيعة الحياة الفكرية حينئذ وسيطرة الكنيسة تماما عليها كانت لا تسمح بازدهار حرية الفكر · ولقد ظهر هؤلاء الأرسطيون الرشديون ابتداء من منتصف القرن الثالث عشر ، وأثاروا بفكرهم المتحرر هذا ، الكثير من المعارك الفكرية التى أفادت الحركة الفكرية بلا شك ، فاثرتها ودفعت بها الى الأمام · فمن شأن التيارات المتعارضة فى الفكر بما يوجد بينها من صراع خلق الجديد دائما · ولقد سميت هذه الحركة بالرشدية اللاتينية وكان على رأسها سيجر دى برابانت الأستاذ بكلية الآداب بجامعة باريس ·

ولابد اننا نتوقع بعد هذا العرض السريع للموقف الفلسفى العام لدى سيجر دى برابانت أن يكون موقفه من مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين مختلفا عن موقف توماس الأكوينى وبقية الأرسطيين المؤمنين أو الأرسطيين الأرثوذكس ·

(أ) الفصل بين الفلسفة والدين :

كان المذهب الأرسطى فى رأى سيجر دى برابانت هو المذهب الفلسفى الذى يقدم الحقيقة العقلية المطلقة ، ولذا يمكننا القول أن سيجر كان الوحيد من بين كل مؤلفى القرن الثالث عشر الذى قدم لنا فكر أرسطو الحقيقى بدون خلط ، وبدون تشويه ، وبدون حذف . كانت الأرسطية فى كتابات ألبرت الكبير وبالذات فى كتابات توماس مصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة ، وقد جردها هذان اللاهوتيان من العديد من قضاياها الأساسية ، مما جعلها تبدو وكأنه فى الامكان التوفيق بينها وبين تعاليم الكنيسة الكاثوليكية . أما سيجر وأمثاله الذين انتموا لمدرسة ابن رشد فقد رجعوا للارسطية الخالصة (١) .

ونعتقد أن سيجر كان يؤمن بضرورة الفصل التام بين الفلسفة والدين وقد أخذ هذا الموقف بلا شك عن ابن رشد ، وكان هدفه الحقيقى معالجة الموضوعات الفلسفية بعيدا عن أى تأثير دينى . يقول فى كتابه « النفس العاقلة » ، « اننا نبحث هنا عن قصد الفلاسفة وبالذات عن قصد أرسطو ، حتى اذا كان الفيلسوف له رأى مخالف للحقيقة (العقائدية بالطبع) وحتى اذا كان الوحى يعطينا عن النفس تعاليم لايمكن للعقل الطبيعى أن يصل اليها ، فنحن لا نحفل أبدا الآن بالمعجزات الالهية بما أننا نناقش كطبيعيين الأشياء الطبيعية » (٢) . اعتبر سيجر اذن أن الحقيقة الوحيدة فى مجال الفلسفة هى الحقيقة الفلسفية أى حقيقة العقل .

ولكن يبدو أن سيجر ، بعد أن شن توماس هجومه عليه وعلى بقية الرشديين فى كتابه « فى وحدة العقل » الذى وضعه عام ١٢٧٠ ، وخاصة على اثر تحريم عام ١٢٧٠ ، بدأ يتراجع بعض الشىء عن موقفه العقلانى

---

(١) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 580.

(٢) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans Mandonnet Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle 2ème. partie, p. 153 — 154.

المتمسك بسلطة العقل وعظمته والمؤمن فقط بحقيقتـه • أصبح يقول انه هو وزملاؤه يبحثون فى كتبهم الفلسفية عن قصـد الفلاسفة أكثر مما يبحثون عن الحقيقـة فى حد ذاتهـا • ويقصـد سيجر بقوله هـذا كما سيتضح من النص الذى سنذكره أنه مجرد مؤرخ ومفسر للفلسفة الأرسطيـة ، يحاول معرفـة فـكرة الفـلاسفة السابقين ، وليس فيلسوفا يبحث عن الحقيقـة • يقول فى بداية كتابه « فى العقل » الذى وضـعه عام ١٢٧٠ ردا على كتاب توماس « فى وحـدة العقل » : « يجب أن ندرس هذه المشكلة (مشكلة وحدة العقل) بكل العنـاية التى يقـدر عليهـا الفـلاسفة ، وبالوسيلة التى يتيحها كل من العقل الانسانى والتجربة لادراكها باحثين عن قصد الفلاسفة أكثر مما نبحث عن الحقيقة بما أننـا نسلك مسلكا فلسفيا (٣) •

وكان تراجع سيجر عن جرأته يزداد كلما ازداد هجوم الكنيسة ورجال اللاهوت على التيـار الأرسطى الجذرى الهرطقى الذى يتزعمه هو • يقول فى كتابه « فى النفس العـاقلة » Deanima intellictive الذى كتبـه فيما بين ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ « ان هـذا هو فـكر الفيلسوف فيما يخص اتحاد الجسم بالنفس العـاقلة ، ومع ذلك اذا تعارض رأى العقيدة الـكاثوليكية المقـدسة مع رأى الفيلسوف هـذا فان رأيهـا هو الذى نرغب فى تفضيله، وسيكون الأمر كذلك فى أية حالة أخرى شبيهة » (٤) • أصبح سيجر يعطى الأولية للعقيـدة اذا ما تعـارضت مع النتـائج الفلسفية ، فمـا هو الا مؤرخ لفكر الفـلاسفة أو بالذات لفكر ارسطو : ومما لاشك فيـه أن هـذا الانحيـاز للعقيـدة أو هـذا الانتبـاه لوجود عالم آخر من الحقـائق غير الحقـائق الفلسفية ، هو عالم حقـائق العقيـدة ، لم يكن نتيجة للايمـان بهـذه الحقـائق ، بل نتيجة للخوف من بطش الـكنيسة • ان منطق الأحداث وتتبع تطور فـكر سيجر وربط هـذا التطور الفـكرى بالأحـداث وبالجو الفكرى السـائد حينـذاك ، يشير الى أن الخوف هو الـذى جعل سـيجر يتراجع عن موقفه الأول المتشدد والمتعصب للفلسفة الأرسطية •

---

(٣) Brénier : La philosophie du moyen âge p. 338.

(٤) Siger de Brabant : De anima intellectiva, dans Mandonnet : Siger de Brabant, 2ème partie n. 156 — 157.

وثمة نص من شرحه على « السماء والعالم » لأرسطو وهو من الشروح التى وضعها بعد تحريم ١٢٧٠ يؤكد حدسنا تماما ، أى يؤكد أن سيجر لم يكن صادقا عندما كان يقول انه مجرد عارض أو مؤرخ أو شارح للفلسفة الأرسطية وليس فيلسوفا يبحث عن الحقيقة • ان هذا النص يقول بعكس ما جاء فى « فى العقل » تماما ، أى يقول لنا ان الحقيقة عند سيجر هى دائما الحقيقة الفلسفية الأرسطية مأولة تأويلا رشديا بالذات • فكان سيجر اذا ما وجد فكرة غامضة عند أرسطو يبحث عن تفسيرها عند الشارح الذى لابد وأنه قد أدركها • يقول سيجر فى شرحه على السماء والعالم : « ان هدف الفلسفة ليس معرفة ما يفكر فيه الناس بل معرفة حقيقة الأشياء » (٥) . أصبحت الفلسفة اذن لديه هى معرفة حقيقة الأشياء لا معرفة ما يتوصل اليه الناس من أفكار ! وهكذا يناقض سيجر نفسه صراحة مما يكشف عن عدم صدقه فى حديثه عن أولوية العقيدة على الفلسفة •

سبق لنا القول ان الفلسفة كانت عند ابن رشد كما أصبحت بعده عند تلميذه سيجر هى البحث عن حقيقة الأشياء اذ يقول صاحب المقال: « ان ••• فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات » (٦) •

وكان سيجر يعتقد أن العقل الانسانى قد توصل بالعمل المتواصل الى الحقيقة العقلية أى الى العلم : فالعلم ليس من صنع فرد واحد بل هو نتاج عمل مجموعة من المفكرين (٧) • وهذا ما قاله ابن رشد من قبل فى فصل المقال مما يؤكد اطلاع سيجر عليه أو على الأقل وقوفه على مضمونه• يقول ابن رشد فى « فصل المقال » : « وهذا أمر بين بنفسه ، ليس فى الصنائع العلمية فقط بل والعملية • فانه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة ؟ » (٨) •

---

(٥) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 145.

(٦) فصل المقال : ص ٩ •

(٧) Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, étude critique 2ème édition. Louvain p. 145.

(٨) فصل المقال ، ص ١٣ •

(ب) حقيقة واحدة أم حقيقتان ؟

المشهور عن سيجر أنه صاحب النظرية القائلة بالحقيقتين Théorie de la double vérité ، وملخص هذه النظرية أنه اذا ما تعارضت الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية فانه يمكننا القول ان كليهما حق • وكانت هذه النظرية من أخطر ما حرم فى قرارى ١٢٧٠، ١٢٧٧ ، ومما نسب خطأ وقت ذاك لابن رشد وللرشديين اللاتين عموما • والحق أن ابن رشد لم يقل بها ، بل على العكس قال وأكد على الحقيقة الواحدة • ولنا أن نتساءل هل قال بها سيجر نفسه زعيم الرشدية اللاتينية ؟ وانقسم الباحثون بصدد موقف سيجر من هذه القضية الى فريقين ، أحدهما يزعم أنه قال بها ، أى أنه قال بحقيقة دينية وأخرى فلسفية فى حالة ما اذا كان ثمة تعارض بين الحقيقتين • أما الفريق الثانى فهو الذى يذهب الى أن سيجر قال بحقيقة واحدة على أساس أنه حينما تتعارض الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية فلابد أن احداهما صحيحة والأخرى خاطئة • وانقسم أصحاب هذا الرأى بدورهم الى فريقين ، فريق يرى أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هى الحقيقة العقلية الفلسفية ويأتى على رأس هذا الفريق مؤرخ الفلسفة الشهير أميل برييه • أما الفريق الثانى فيعتقد أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هى الحقيقة الدينية ويتزعم هذا الفريق المؤرخ الفلسفى العظيم جيلسون •

ولنتناول بالدراسة أصحاب الرأى القائل بأن الحقيقة واحدة عند سيجر فمن خلال ذلك سيتبين لنا أنه فعلا لم يقل أبدا بنظرية الحقيقتين •

رأى أميل برييه أن كل الرشديين وعلى رأسهم سيجر قالوا بحقيقة واحدة هى الحقيقة العقلية • انكر اللاهوتيون فى رأيه فلسفة أرسطو لصالح اللاهوت بينما انكر الرشديون اللاهوت لصالح الفلسفة[1] • يقول برييه ، متشككا فى موقف سيجر الذى يعلن أحيانا أن هناك حقيقة واحدة ، هى حقيقة العقيدة وأن العقل الانسانى حتى اذا أحسن قيادته

فلابد أنه هو المخطىء فى حالة التعارض بين نتائج كل من الفلسفة والدين، يقول إن سيجر اما أنه مؤمن بما يقول عندما يعلن ذلك ، واما أنه يفعل ذلك خوفا من الوقوع تحت طائلة تحريم دينى ، وفى هذه الحالة يكون سيجر أيضا مؤمنا بحقيقة واحدة هى حقيقة العقل • ويرى بربييه أن هذا الاحتمال الأخير هو الذى يصور حقيقة فكر سيجر ، فهو فى كتاباته يبدو مولعا بالأرسطية ويعتبرها المصدر الأول للحقيقة (٩) •

وفى رأينا أن النصوص كلها توحى بأن سيجر فيلسوف عقلانى ارسطى رشدى يؤمن دائما بحقيقة العقل على أنها الحقيقة الوحيدة وان أعلن غير ذلك فى بعض الأحيان أمام الضغوط الدينية القاسية فى ذلك الحين • ومع ذلك ، ومع ايمانه الشديد بالعقل ، يختلف سيجر فى موقفه من العلاقة بين الفلسفة والدين عن ابن رشد • أن سيجر لم يلجأ للتوفيق بين الفلسفة والدين على أساس أنهما تعبيران مختلفان عن حقيقة واحدة، بل فعل ذلك وهو يؤمن بأن التعارض بينهما اذا وجد فهو تعارض حقيقى، وأن الحقيقة الوحيدة فى هذه الحالة هى الفلسفة ، الا أنه كان لابد من التوفيق بين المجالين حتى لا يصيبه بطش رجال اللاهوت • لقد آمن كل من سيجر وابن رشد بأرسطو ايمانا مطلقا ، ولكن بينما استطاع ابن رشد أن يخلص فكر المعلم الأول من براثن علماء الكلام ، وأن يفرض فكره بفضل التوفيق المعتمد على التأويل ، اختار سيجر موقفا سلبيا تماما وهو التراجع الظاهرى عن فكر المعلم كلما دعت الحاجة لذلك ، وبالطبع كانت امكانية التوفيق عند الفيلسوف المسلم اكبر منها عن الفيلسوف المسيحى لأن الأول غير مقيد بسلطة دينية تحدد له مفاهيم الدين بدقة بينما الكنيسة تمثل سلطة التفسير الوحيدة فى المسيحية ، كما أن التأويل مسموح به الى أقصى الحدود — مع مراعاة قوانينه بالطبع — فى الاسلام ، غير مسموح به فى المسيحية • وقد صاغ ابن رشد قانونه التأويلى ووضع شروطه فى فصل المقال مهتديا بمبادىء الشرع ، اما فى المسيحية فلا يسمح بالتأويل الا فى أضيق نطاق اذ أن الاعتقاد فيها أن المعنى الحرفى يحتوى على كل المعانى • وفى رأينا أن سيجر كان

---

(٩) Bréhier : La philosophie du moyen âge p. 338.

لا يمكنه في الحقيقة أن يقف في القرن الثالث عشر في وجه الكنيسة ليعلن أن الحقيقة واحدة وهي التي يتوصل اليها العقل وان آمن بذلك فان ذلك كان بمثابة الانتحار ، ولذا فعل ما هو أخف وطأة وهو التظاهر بغير ما يؤمن به ٠

اما الفريق الثاني الذي يتزعمه جيلسون فيذهب الى أن الحقيقة الوحيدة عند سيجر هي الحقيقة الدينية اذ أنها الحقيقة المطلقة ٠ وفي رأي هذا الفريق أن سيجر كان يعترف بأن ثمة نمطين من النتائج فيما يخص عددا من المسائل أحدهما يمثل الوحي وهو الحق بينما يمثل الثاني نتائج الفلسفة والعقل الطبيعي ٠ وكان سيجر اذا ما واجه مثل هذا التعارض يقول ببساطة هذه هي النتائج التي توصلت اليها بالضرورة بعقلي في الفلسفة ، ولكن بما أن الله لا يمكن أن يكذب فاني أصدق الحقيقة التي أوحى لنا بها ، واتمسك بها بايماني (١٠) ٠ ونعتقد ان تبرير ما يعلنه سيجر أمر سهل ولكن تصديقه هو الصعب ، خاصة أن العديد من النصوص صريح تماما : ان الحقيقة الوحيدة هي حقيقة العقل ٠ ولقد صور جيلسون موقف ابن رشد وهو يقارنه بموقف سيجر تصويرا بعيدا للغاية عن الحقيقة ٠ يقول جيلسون ان ابن رشد لم يتردد في اتخاذ موقف اكثر صراحة بكثير من موقف سيجر ٠ كان يقول ان الحقيقة الخالصة والبسيطة هي التي أصل اليها بالفلسفة وبالعقل ٠ ومما لا شك فيه ان الدين يملك هو أيضا درجة من درجات الحق ولكنها اقل مرتبة بوضوح وتابعة لحقيقة الحق ٠ فاذا ما وجد تعارض بين الفلسفة والدين فان النص هو الذي يجب أن يؤول بحيث نستخلص منه المعنى الذي توصلنا اليه بالعقل ٠ أما سيجر فقد اكتفى بذكر نتائج الفلسفة وأكد على تفوق حقيقة الوحي ٠ وفي حالة التعارض فان الذي يحل المشكلة هو الوحي وليس العقل ٠ ان سيجر حذر جدا اما ابن رشد فكان هو وحده الذي قال في العصور الوسطى بنظرية الحقيقتين ٠ ويشير جيلسون الى أن سيجر لم يستخدم أبدا

---

(١٠) Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen âge de Scot Erigéne a G. d'Occam. Collection P. Payot. Paris. 1922. Volume I, p 196.

كلمة « الحقيقة » ليصف بها نتائج التأمل الفلسفى · فالحقيقة عنده فقط هى ما جاء به الوحى (١١) ·

كيف امكن لجيلسون القول بأن ابن رشد قال بحقيقتين احداهما الحقيقة العقلية والأخرى الدينية ؟! ، ولم يقف عند هذا الحد بل ذهب الى أن الفيلسوف المسلم اعتبر الحقيقة الدينية أقل مرتبة من الحقيقة العقلية وتابعة لها · وقد سبق أن بينا أن ابن رشد لم يقل أبدا بحقيقتين بل بحقيقة واحدة لها تعبيران مختلفان فى هذين المجالين ، أى فى الفلسفة والدين · فالله عنده هو واهب العقل للانسان، والقرآن نزل ليخاطب الانسان ، وكل الشريعة الاسلامية قائمة على مخاطبة الانسان وأسمى ما فيه هو العقل · ليس هذا فحسب بل أن هناك عددا من الحقائق الايمانية التى تتجاوز قدرات العقل ولذا يجب قبولها بلا مناقشة · هذا ما يقوله لنا ابن رشد ، ولم يكن له يوما موقف مختلف ثم تراجع عنه ، ولذا لا يمكننا الشك فى صدق كلامه ، وبناء على ذلك ليس من حق اى باحث تحميل نصوصه أكثر مما تحتمل·

ويعتقد جيلسون أن سيجر قام بتغيير مجرى مشكلة التوفيق بطريقة عجيبة عندما قال ان الفلسفة ليست هى البحث عن الحقيقة بل هى مجرد عرض لما توصل اليه الفلاسفة من أفكار · ويعلل جيلسون موقف سيجر هذا بالحذر ، اذ كان رجل دين وأستاذا بجامعة باريس فى بيئة وفى زمن يسيطر عليهما الدين ، ولذا لم يكن فى استطاعته جعل العقل يفوق الدين يقينا · وربما كان سيجر فى آن واحد ، فيما يذهب جيلسون ، مفكرا يؤمن بالعقيدة المسيحية وفيلسوفا عقلانيا يؤمن بقدرة العقل · وكانت هذه ظاهرة تتكرر باستمرار عندما كانت فلسفة جديدة تنجح فى السيطرة على عقل كان مشغولا من قبل بايمانه (١٢) ·

---

(١١) Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen âge Scot Erigéne a G. d'Occam. Collection P Payot. Paris, 1922.

(١٢) Ibid. p. 197 — 199.

وتعليقنا على ما جاء عند جيلسون أن سيجر لم يغير مجرى مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين بقوله ان موضوع الفلسفة ليس هو البحث عن الحقيقة انما هو تاريخ لفكر الفلاسفة ، بل تهرب من مجابهة هذه المشكلة الحيوية فى العصور الوسطى بحذر شديد ، بحيث بدا وكأنه يقول لرجال الدين « لا تحاسبوننى على فلسفتى فهى مجرد عرض لتاريخ الفلسفة ، ثم أن فلسفتى لا تبحث عن الحقيقة أصلا ! » ويتسم موقفه هذا فى رأينا بحذر يفوق حذر ألبرت الكبير الذى كان يكتفى بالقول ان ما يعرض له هو فلسفة المشائين ، أما فلسفته هو فيعبر عنها فى كتبه اللاهوتية وليس فى شروحه الأرسطية ، ولم يكن يدعى أن الفلسفة أصلا ليست البحث عن الحقيقة ٠

لقد اعتمد جيلسون على نص يخدم فكرته ولو كان رجع للنص الذى جاء فى شرح سيجر للسماء والعالم والذى ذكره ماندونييه لتغير موقفه تماما ٠

أما فان ستينبرجن الذى خصص دراسة مستفيضة لفلسفة سيجر كمقدمة لما لم يسبق نشره من أعماله ، فهو يتبنى موقفا مختلفا عن موقف الذين عرضنا لهم ويتميز موقف فان ستينبرجن فى رأينا بربطه بين فلسفة سيجر وبين تطور الأحداث فى القرن الثالث عشر مما جعله يرى تطورا فى نفس فلسفة سيجر ، وبناء على ذلك فقد قسم فلسفته الى مرحلتين مختلفتين : مرحلة ما قبل تحريم ١٢٧٠ ، ومرحلة مابعد هذا التحريم ٠ كان سيجر ، كما يلاحظ مؤرخنا الفلسفى ، يعرض قبل عام ١٩٧٠ لنظريات الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو بالطبع ، حتى اذا ما صادفه تعارضا بين هذه النظريات وبين العقيدة اكتفى بذكر هذا التعارض ثم دعى القارىء للاختيار ٠ ولكن يبدو أن تدخل القديس توماس الأكوينى وأسقف باريس سنة ١٢٧٠ قد أحدث تغييرا فى عقلية سيجر مما جعله يتخذ موقفا جديدا من القضايا المحرمة فى قرار عام ١٢٧٠ ، فأصبح كلما عالج احداها يعلن أن دوره كفيلسوف يحتم عليه عرض آراء ارسطو والفلاسفة الآخرين بحرفيتها ، ويوحى فى نفس الوقت بأن هذه الآراء طالما هى تتعارض مع العقيدة المعبرة عن الحقيقة ، فلابد انها كاذبة ٠ بل هو لا يتوقف عند هذا الحد ،

اذ يبدو من كتاباته أن الاختلافات بين الفلسفة والعقيدة أصبحت تشغله بوضوح ، بل أصبح يحاول أحيانا اللجوء الى ما يقوله الوحى دون الفلسفة فيما يخص الارادة الالهية والمعجزات الالهية . بل وأكثر من هذا كان يشير أحيانا الى عجز العقل الانسانى تجاه المسائل الفلسفية العويصة ، ويعترف صراحة بأن « الحقيقة » فى هذه الحالة هى تلك الموجودة فى العقيدة التى تتفوق على كل عقل انسانى لأنها تعتمد على الوحى ، وعلى شهادة رسل الله . ولكن على الفيلسوف ألا يتعرض لهذه الأمور المنتمية لمستوى يفوق مستوى العقل البشرى ، والمرتبطة بالاعجاز فدوره هو شرح المستوى الطبيعى فحسب ، وينتهى فان ستينبرجن الى أنه نتيجة لهذا الموقف تكونت لدى سيجر وبعد معاناة كبيرة نظرية غير واضحة المعالم عن العلاقة بين الفلسفة والدين . وبالطبع يكون البحث عن هذه النظرية فى كتاباته التى وضعها بعد عام ١٢٧٠ اذ كان قبل هذا التاريخ لا يبالى بالعقيدة . ويقدم لنا فان ستينبرجن العديد من النصوص المأخوذة من « مسائل فى الميتافيزيقا ». ومن « فى النفس العاقلة » وهما من مؤلفات ما بعد ١٢٧٠ ، ليثبت صحة رأيه . ويؤكد فان ستينبرجن على أن كل الرشديين وعلى رأسهم سيجر لم يجرؤوا على القول بنظرية الحقيقتين كما يدعى بعض المؤرخين ، ويرى أنهم كانوا يقولون فى أقصى الحالات بأن نتائجهم الفلسفية ضرورية أى لا مفر منها على المستوى العقلى ، بالرغم من أنها متعارضة مع معطيات الايمان التى هى وحدها حقيقية . وربما تكون هذه النظرية هى النتيجة المنطقية لفلسفة الرشديين ولكنهم لم يقولوا بها أبدا ، وان فرضها عليهم أعداؤهم كما فرضوها على امامهم ابن رشد نفسه (١٣) . واعتماد فان ستينبرجن على النصوص جعله يتبين التغير الذى حدث فى فكر سيجر كما جعله ربطه بين هذا التغير وتطور الأحداث يتبين حقيقة هذا التغير .

ويتحتم علينا معالجة مشكلة « صدق » سيجر ، وهى تلك المشكلة التى علينا معالجتها كلما تعرضنا لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين عند أى فيلسوف سواء كان مسلما أم مسيحيا أم يهوديا . ونعنى

(١٣) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 679 à 688.

يتهذا دراسة ما اذا كان سيجر صادقا عندما كان يعلن أن نتائج الفلسفة اذا تعارضت مع حقائق العقيدة فان تلك الأخيرة هى التى تكون الحق ، أو اذا كان يتخذ هذا الموقف حذرا وخوفا .

سبق أن بينا أن ماندونيه ، أول من درس سيجر دى برابانت دراسة متعمقة وأول من نشر أعماله ، كان يتشكك فى صدق ايمان سيجر ، وكان يميل الى اعتبار الرشدية اللاتينية « صورة مقنعة من حرية الفكر » (١٤) ، بينما كان يميل جيلسون على العكس الى اعتبار سيجر صادق الايمان بالعقيدة . أما فان ستينبرجن فهو يعرض لهذا الموضوع بطريقة مختلفة تماما فيقول اننا لو افترضنا أن سيجر عرف فى القرن الثالث عشر أزمة الشك بسبب ولعه بالفلسفة ، ولو افترضنا أنه اختار العقل بدلا من الايمان وأنه كان ملحدا لكان أمامه الاختيار بين موقفين لا ثالث لهما اما الصدق واما التظاهر بالايمان . ولو كان سيجر كفر بالعقيدة لأعلن ذلك لأنه كان يتميز بصراحة وجرأة كبيرتين ، ولكنه لم ينكر العقيدة ولا مرة واحدة . وهو لا يتظاهر ، لأنه لو كان الأمر كذلك لمثل الدور للنهاية ، ولما قال ان تعليل بعض الأمور (الاستثناءات) مستحيل حتى بواسطة القدرة الالهية ، ولقال بالمعجزات . وجهود التوفيق التى ظهرت عنده فى مؤلفاته بعد عام ١٢٧٠ تثبت أنه لا يتظاهر فيما يرى فان ستينبرجن وكان من الأيسر له أن يستكمل عمله كفيلسوف عقلانى مؤكدا أنه يقوم بعملية تأريخ لا تأييد recitando no asserendo كما كان يقول من قبل (١٥) .

واضح اذن أن فان ستينبرجن يؤمن بصدق ايمان سيجر وأنه يتبنى موقف جيلسون فى هذا الموضوع . ونرى عكس ما ذهب اليه فان ستينبرجن ، ودليلنا على ذلك ما يقدمه فان ستينبرجن نفسه الذى قسم

---

(١٤) Mandonnet : Siger de Brabant, 1ère partie p. 194.

(١٥) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, 2ème partie, p. 690.

أعمال سيجر الى قسمين : قسم ما قبل عام ١٢٧٠ أى ما قبل اضطهادات الكنيسة وهجوم توماس عليه ، وهو فى هذا القسم فيلسوف عقلانى لا يبالى بمقتضيات العقيدة وكل ما يشغله عرض الحقائق الفلسفية حتى وان تعارضت مع الدين ، وقسم آخر بعد أحداث عام ١٢٧٠ يحاول سيجر فيه أن يتملص من تهمة الالحاد فيتحايل لعرض فلسفته ويحاول تخفيف حدة الصدام بينها وبين الدين فيعلن أنه فى حالة التناقض بين نتائجه الفلسفية وبين العقيدة فان هذه الأخيرة هى التى تنطق بالحق ٠ وفان ستينبرجن نفسه يعترف أن محاولة سيجر لوضع نظرية فى التوفيق بين الفلسفة والدين لم تسفر عن أى حل واضح ومرضى وان اقترب منه فى السنوات الأخيرة من حياته ٠ ويبدو أنه من الصعب جدا على أى مؤرخ للفلسفة المسيحية أن يرى فى أى فيلسوف عاش فى كنف المسيحية فيلسوفا عقلانيا يذهب الى حد انكار العقيدة ، ولذا غالبا ما نرى هؤلاء المؤرخين يحيدون فى آخر لحظة عن الموضوعية عند تقييمهم لايمان فلاسفة العصور الوسطى٠ ونعتقد أن مهمة مؤرخ الفلسفة هى عرض النظريات الفلسفية بموضوعية تامة والابتعاد بقدر الامكان عن تبرئة أو التشكك فى ايمان أصحابها ، وما تعرضنا من جانبنا لموضوع ايمان بعض الفلاسفة الذين نتناولهم بالدراسة الا لأن الحديث عنه قد طال عند الكثيرين من مؤرخى الفلسفة فرأينا عرض وجهات النظر المختلفة بصدده عرضا تاريخيا وابداء رأينا فيها ٠ ويجب الا يغيب عنا أبدا أن الظروف الاجتماعية والفكرية التى كانت موجودة حينئذ كانت قادرة تماما على دفع هؤلاء الفلاسفة الى النطق أحيانا بما لا يؤمنون به ، وكانت ضمائرهم وحدها فى كثير من الأحيان هى العارفة وحدها بحقيقة ما يؤمنون به ٠ ويدعى فان ستينبرجن أن سيجر كان يؤمن بقانون عام يحكم كل فلسفته وهو أنه لا يمكن أن يوجد تناقض بين الحق الموحى به والحق الذى اكتشفه العقل لأن الحق هو ما هو كائن ولا يمكن لله أن يوفق بين أشياء متناقضة ، أى لا يمكنه أن يجعل ما هو كائن ليس كائنا اذ لا يمكنه أن يجعل ما هو مستحيل ممكنا (١٦) ٠ وهذا المبدأ هو مبدأ عدم التناقض الذى أقام عليه ابن رشد نظريته فى التوفيق وقد عبر عنه

---

(١٦) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 693.

قائلا ان « الحق لا يضاد الحق » · والحقيقة اننا لم نجد فى نصوص سيجر ولا فى كل عرض فان ستينبرجن نفسه ما يؤكد وجود مثل هذا المبدأ الأساسى ·

وينسب له فان ستينبرجن مبدأ ثانيا مدعيا أنه يحكم عنده العلاقة بين الفلسفة والدين وملخصه أن الحقيقة الموحاة بطبيعتهما أعلى مرتبة من حيث الاطلاق واليقين من الحقيقة الفلسفية التى توصل اليها العقل الانسانى بجهوده الذاتية ولذا ففى حالة التعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية يجب أن نختار دائما الأولى وأن نعترف أن الثانية مناقضة للحقيقة (١٧) · حقا لقد قال سيجر بهذا المبدأ كما سبق أن بينا ولكنه لم يقل به الا منذ ١٢٧٠ · ونرى أن سيجر اقحم هذا المبدأ على فلسفته للاحتياط ضد الهجوم الدينى ولم يأخذ به بدافع الايمان لأن كل فلسفته عقلانية تماما ، ولذا لا نوافق فان ستينبرجن على لويه الواضح للحقائق عندما يذهب الى أن هذا المبدأ ليس له معنى الا فى سيكلوجية المؤمن ، وليس له قيمة الا من حيث أن يقين حقائق الوحى مستمد من التأكيد الالهى ، وبالتالى فهو أعلى مرتبة قطعا من يقين حقائق الفلسفة المستمد من العقل الانسانى (١٨) · فبينما يحاول فان ستينبرجن أن يثبت أن سيجر التزم بهذا المبدأ عن ايمان ، نرى نحن أن سيجر كان يلجأ لهذا المبدأ كلما وجد نفسه فى مأزق والفارق كبير بين الحالتين ·

ويدعى فان ستينبرجن ، الذى أصر على أن لسيجر نظرية فى التوفيق بين الفلسفة والدين ، أن سيجر يستخدم فى بعض الأحيان مبدأ ثالثا لتحديد العلاقة بين الفلسفة والدين ، وهو أن العقل الانسانى محدود القدرة ولذا فان ما يتوصل اليه قد لا يطابق الحقيقة خاصة وأن هناك دائما احتمال حدوث تدخل « فائق للطبيعة » من جانب العلة الأولى « الله » فى النظام الكونى أو فى النظام الانسانى · ويتمثل هذا

---

(١٧) Ibid p. 694.

(١٨) Ibid p. 694.

التـدخل فى عنـاصر جـديدة تغير الظروف الخارجيـة ، وهى عنـاصر لا يمكن للانسان معرفتهـا بوسـائله الطبيعيـة (١٩) . ولم يحدد لنـا معنى التـدخل « الفـائق للطبيعيـة » أو هـذا التغير الذى تظل أسبابه مجهولة لدينـا نحن البشر ، ولـكن من الواضح أنه يتحـدث عن المعجزات الالهيـة وان كان لم يجرؤ على التصريح بذلك لأن سيجر كما هو معروف، وكما قال لنـا فان ستينبرجن نفسه من قبل مؤيدا قوله بنصوص صريحة واضـحة ، كان يرفض دائمـا تفسـير أى شىء باللجوء الى المعجزات أو الى خوارق الطبيعـة .

ويبـدو أن فان ستينبرجن نفسـه شعر بأن دفاعه عن موضوع صدق ايمان سيجر اعتمادا على نظرية هـذا الأخير فى التوفيق بين الفلسفـة والدين دفاع ضـعيف وبأنه ابتعد كثيـرا عن الموضـوعية وبالتـالى عن الحقيقـة ، ولذا نراه يقول أنه بالرغم من كل محاولات التوفيق هـذه ينتابنـا احساس عنـد قراءة كتب سيجر بأنه لم يصـل الى ايمان مستقر وكامل ، وبأنه لم يتخلص أبدا تماما من الأزمة الفكرية (أزمة الشـك) التى قاسى منهـا . ثم يحـاول أن يعلل هـذا الموقف بأدلة تتنـاقض تماما مع كل ما حاول اثبـاته من قبل . يقول ان سيجر كان غاضبا من موقف اللاهوتيين من فلسفتـه ، ففى كل مرة يفرضـون عليه التنـازل عن مقولة فلسفية بعـد أن يحرمونهـا كان يشعر أن حلمـا من أحلام شبابه قد اختفى ممـا كان يصّـيبه بخيبـة أمل . ونقول ردا على فان ستينبرجن أنه لو كان سيجر مؤمنـا تمـاما بما جاء فى العقيـدة لمـا غضب لاضطراره للابتعاد عمـا ينـاقض هـذه العقيـدة ولشعر على العكس بأن اللاهوتيين قـد بصروه بالحق وسـاعدوه على الابتعـاد عن طريق الضلال ! ويقول لنـا فان ستينبرجن أن سيجر لم يستطع أبدا تفهم أو تعقل مطالب الـكنيسة أى السلطة الدينيـة . فهو يتفق معهـا فى أنه لابد من اعلان أن بعض القضايا الفلسفية مخالفـة للعقيـدة ولـكنه لم يستطع أبدا أن يتقبل فـكرة تحريم تدريسها ، فاذا تدخل رجال الدين فى عمل أسـاتذة الجامعة وحددوا لهم ما يجب أن يدرسوه وما يجب أن يبتعـدوا حتى عن مجـرد عرضه فليس

---

(١٩) Ibid. p. 695.

أمام هؤلاء الأساتذة الا أن يتركوا مقاعدهم • وهذا الاحساس الحاد باختلاف المنهج الفلسفى عن المنهج اللاهوتى وباستقلال الفلسفة تماما أخذ سيجر أصوله فيما يقول فان ستينبرجن عن ألبرت الكبير وعن توماس الأكوينى (٢٠) • هذا الموقف العقلانى المتحرر من كل قيود الا سلطان العقل والذى أحسن فان ستينبرجن التعبير عنه هو خير رد نرد به على فان ستينبرجن نفسه الذى رأى فى سيجر فى مرحلته الفكرية الثانية أى بعد عام ١٢٧٠ مفكرا تشغله مشكلة التوفيق بين العقيدة والفلسفة بشدة •

ولم يكن سيجر يرضيه أبدا ذلك التعارض القائم بين الفلسفة والدين ، ولم يكن يقبله بسهولة ، اذ كان يصعب على عقله وعلى نفسه الاضطرار الى القول بأن ما وصل اليه العقل ليس حقيقيا طالما أن الدين يقول بعكسه • ولذا نشعر دائما بنوع من القلق الفكرى فى كتاباته • وهو لا يقبل هزيمة الفلسفة بسهولة أمام الدين ، ولذلك كثيرا ما يراجع خطواته العقلية التى أدت به الى هذه النتيجة المحرجة فقد تكون هناك خطوة ما خاطئة فى استدلاله (كما قال القديس توماس من قبل) • وكان يضطر أحيانا الى القول بأن النتيجة الفلسفية ليست برهانية • وكان يقترح فى بعض الأحيان ، فيما يذهب فان ستينبرجن هذا الحل : وهو أن تكون قوة متجاوزة لنطاق الطبيعة قد تدخلت ، وغيرت السير الطبيعى للاشياء • ومع ذلك فان كل هذه الحلول لم ترضيه بطريقة تامة (٢١) • والنتيجة التى رفض فان ستينبرجن استخلاصها من عرضه للموقف المتردد الذى اتخذه سيجر من مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين هى أن هذا المفكر كان يعز عليه التضحية بحقيقة الفلسفة من أجل الدين وأنه كان يبذل كل جهده لانقاذها وان كان يضطر خوفا من السلطة الدينية الى التخلى عنها قولا اذا ما تعارضت مع العقيدة •

وخير ما نرد به على فان ستينبرجن ، وخير ما يؤيد رأينا هو ما ذكره هذا المؤرخ نفسه من أن سيجر كان يرفض خرق القدرة الالهية

---

(٢٠) Ibid p. 696 — 698

(٢١) Ibid p. 699.

للقوانين الميتافيزيقية ، كما كان يؤكد بقوة أن « الله لايمكنه المستحيل » (٢٢) ويتهرب فان ستينبرجن من شرح معنى هـذه العبـارة التى تلخص كل موقف سيجر فى رأينـا • ونعتقـد نحن أن سيجر كان يريد القـول أن الله لا يمكن أن يعلمنـا عكس ما توصـل اليه العقل بقـدراته لأن مالم يقل به العقل غير موجود ، وما هو غير موجود لا يمكنه أن يكون موجودا فى نفس الوقت فهـذا هو المستحيل بعينـه • وكان موقف يوسـف كـرم واضـحا ومعبرا تماما عن رأينـا بقوله : « ان تغير موقف سيجر لايهمنا كثيرا لأن موقفـه الأول (الأرسطى العقـلانى الخالص) هو الذى يميز شخصيته وهو الذى جعل له مكانا فى تاريخ الفلسفة (٢٣) •

(جـ) مقارنة بين ابن رشد وسيجر دى برابانت :

آمن سيجر الى حـد الهوس بالفلسفة الأرسطية فى تأويلهـا الرشدى كما سنرى فى الأبواب التـالية ، وان سار سيجر بالنسبة لبعض الموضوعات خطوات فى طريق الفكر الأرسطى الرشـدى أدت به الى نتـائج جـديدة لم يقل بهـا أى من الفيلسوفين وان اتفقت وبقيـة مذهبهما • وهو يتفق مع ابن رشـد فى أن فلسفة ارسطو هى التعبير الـكامل والنهـائي تقريبا عن العلم وعن العقل • وهو يتفق مع ابن رشـد فى ضرورة الفصـل التام بين الفلسفة والدين وهو الموقف الذى يسمى اليوم بالمطالبـة بحرية الفكر• ولـكن بينما ظل ابن رشد فيلسوفا خالصا فى شروحه لا يحاول التوفيق بين الفلسفة والدين اذ لم يلجا للتوفيق بين الفلسفة والدين الا فى كتبـه الخاصـة التى وضعها خصيصا من أجل معالجـة هـذا التوفيق ، نرى سيجر يذكرنا دائما بأن ما يقوله مجرد عرض لآراء الفـلاسفة وهو ليس مسئولا عنـه ، بل نراه يتجـاوز هـذا الموقف بعد عام ١٢٧٠ ، فيحاول التوفيق بين الفلسفة والدين فى كتبه الفلسفية •

---

(٢٢) Siger de Brabant : Metaphysica, liv. III, chap. 3, p. 3III et chap. 6 p. 313 dans Van Steenberghen : Siger de Brabant. Tome. I.

(٢٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبيـة فى العصر الوسيط ، ص ٢١١ •

وكان سيجر يضطر أحيانا الى التخلى عن نتائجه الفلسفية اذا ما تعارضت وحقائق الدين · أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى خالص فى كتبه الفلسفية الأرسطية وفيلسوف التوفيق البارع فى « فصل المقال » وفى « مناهج الأدلة » حيث يوفق بين ما جاء فى شروحه الأرسطية وبين العقيدة · ولعل وجه الشبه بينهما هو أنهما لم يجعلا من التوفيق هدفا لفلسفتهما بل كانا فى الحقيقة فيلسوفين عقلانيين كل همهما عرض فلسفة أرسطو فى أنقى صورها وان اختلفا من حيث درجة نجاحهما فى ذلك · كما حاول كل منهما الاحتفاظ بأرسطيته نقية خالصة ، ولكن نظرا لوجود كل منهما فى عصر تميز بطابع التدين المتزمت ، وفى دول لرجال الدين فيها شأن وبطش عظيمان فقد حاول كل منهما الدفاع عن فسلفته بطريقته الخاصة · اما ابن رشد فقام بوضع كتبه التوفيقية الشهيرة ليبين أنه ليس ثمة تناقض بين الفلسفة والدين كما رأينا ، وليرد على حجج الذين يهاجمون الفلسفة باسم الدين ، ولكنه لم يتراجع أبدا عما جاء فى شروحه لكتب ارسطو · ولم التراجع وكل من الفلسفة والدين ينطقان بنفس الحقيقة والتأويل كفيل ببيان ذلك ؟ اما سيجر فكان قبل عام ١٢٧٠ يكتفى بالقول بأنه يعرض نظريات الفلاسفة وخاصة أرسطو وان كان هذا لا يعنى أنه يؤمن بها فما هو الا مجرد مؤرخ · أما بعد عام ١٢٧٠ أى بعد الهجوم المكثف من جانب السلطة الدينية على الرشديين بعامة وعليه بخاصة باعتباره زعيمهم فقد اضطر أن يقوم بمحاولات توفيق فى نفس كتبه الفلسفية · وكان اذا تعذر عليه الابقاء على النتيجة الفلسفية « اضطر » الى رفضها والى الأخذ بالحقيقة الدينية · ونعتقد أنه لولا الضغط الدينى الشديد فى الثلث الأخير من القرن الثالث عشر لكان سيجر ذهب لأبعد مما ذهب اليه ابن رشد ، بل لما حاول التوفيق أساسا ونعتقد أن التوفيق عند سيجر أقرب ما يكون من التوفيق عند ابن رشد · فالمنطق عندهما واحد والهدف واحد وان تفوق ابن رشد على تلميذه باستخدامه لفكرة التأويل مما ساعده على الوصول لحل حاسم وواضح وهو ما عجز عنه سيجر ، فعاش فى أزمة فكرية وقلق واضح بعد عام ١٢٧٠ · وقد رأى البعض أن الحقيقة الوحيدة التى قال بها سيجر هى الحقيقة الدينية بينما أكد البعض الآخر انها الحقيقة الفلسفية · ولا يسعنا الا أن نؤمن بهذا الرأى الأخير كما بينا ·

ولعل الوحيد الذى قال حقا بنظرية الحقيقتين ، تلك النظرية الجريئة للغاية في العصور الوسطى ، هو اسحاق اليلاغ بطل الرشدية اليهودى الذى عاش فى نهاية القرن الثالث عشر ، والذى سنعرض لنظريته فى الفصل التالى .

أما خير ما نختتم به حديثنا عن سيجر فى هذا المقام فهو ماجاء على لسان أحد المفكرين التوماويين المحدثين وهو لويس جونييه الذي استطاع أن يقيم نظرية سيجر فيما يتعلق بالعلاقة بين الفلسفة والدين تقييما موضوعيا تماما فقال : لقد تأثر سيجر بشدة بابن رشد ولذا انتهى لقضايا لا يمكن للعقيدة المسيحية السليمة أن تتقبلها ، مثل وحدة العقل عند جميع الناس وقدم العالم ، وهو لم يقل صراحة بنظرية الحقيقتين وإن وضع كل مبادئها . وبالرغم من كل محاولاته الصادقة لتخفيف حدة تعارض مذهبه مع العقيدة فى السنوات الأخيرة من حياته فان فكره ظل مع ذلك بعيدا جدا عن الأرسطية التوماوية (٢٤) .

---

(٢٤) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 19

الفصل الخامس

« التوفيق فى الفلسفة اليهودية الرشدية »

تمهيـــــد :

فرضت مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين نفسها على فلاسفة الاسلام ومنهم ابن رشـد ، كما أنهـا فرضت نفسها كذلك على مفكرى المسيحيـة وان كان من عالجهـا فى المسيحية لم يكن الفلاسفة بل علمـــاء اللاهوت المتفلسفون كما رأينـا • وكان موقف مفكرى اليهودية شبيها الى حـد كبير من موقف فلاسفة الاسـلام من مشكلة التوفيق كمـا سبق ان أشرنا عند حديثنا عن مقارنة مشكلة التوفيق فى الاسـلام بمثيلتها فى المسيحية ، الا أننـا نرى عرض موقف فلاسفة اليهود من هـذه المشكلة عموما قبل تناول موقف كل من ابن ميمون واسحاق البــلاغ وهمـا من الرشـديين اليهـود •

كان هنـاك اختلاف كبير بين الفلسفة المـدرسية المسيحية فى الغرب والفلسفة المـدرسية اليهودية فى الشرق من حيث موقفهما من الوحى • فقد ظهر اتجـاه فى المسيحية اللاتينيـــة ابتـداء من منتصف القرن الثـــانى عشر ، يحرم الخلط بين الفروع الفلسفية المختلفـــة كالمنطق والرياضيات والطبيعـــة والميتـافيزيقا ، بحيث يصبح لـكل منها مجاله الخاص وحدوده الدقيقـــة • وبالطبع كان من الصعب تحقيق هـذا الفصـل بالنسبة للطبيعة وللميتـافيزيقا • وكان هـذا الاتجـاه يحرم على أساتذة كلية الآداب معالجة امور اللاهوت أو تفسـير النصـوص الدينيـــة ودراسة ومقارنة آراء آباء الـكنيسة • أما فى الفكر اليهودى فلم تـكن هـذه التفرقـة موجودة ولم يكن هنـاك أى ضرورة لوجودها لسبب بسيط وهو أن التعليم الوحيد المنتظم الموجود كان هو الشريعـــة ، بل أن العلوم نفسها مثل الحساب والهندسه والفلك اصبحت نظرا للاعتماد فيهـا على كتب لم تعـد مصادرها معروفة جزءا من التراث • ومعنى هـذا انه لم يكن هنـــاك أى مجال للصراع أو

للتعارض بين العقل والشرع · ومن جهة أخرى لا يوجد فى اليهودية سلطة مذهبية كما هو الحال فى الكاثوليكية ، تلك السلطة التى تحدد حقائق الوحى ، مما أتاح مرونة كبيرة فى تناول القضايا الدينية بعكس الحال فى المسيحية · وبينما لم يكن من حق الفيلسوف المسيحى تفسير الكتب المقدسة مباشرة أو تفسير كتابات آباء الكنيسة كفيلسوف ، اذ أن هذا من عمل عالم اللاهوت ، كان هذا من حق المفكر اليهودى · ان العلم عنده متمثل فى علوم الشرع كما أنه لا يوجد أى فصل بين فروع العلم المختلفة ، وتفسير النصوص الدينية هو أكثر الوسائل فاعلية بل هو الوسيلة الوحيدة الممكنة ليعبر بها عن نظرياته وليبرهن بها على صحتها · وغالبا ما كان المتفلسف اليهودى يعرض شروحه للنصوص الدينية فى مواضع متناثرة فى عمل ليس فى مجموعه عمل تفسير دينى ·

كان الفيلسوف اليهودى اذن مضطرا لشرح الكتاب المقدس وبالتالى كان عليه أن يجابه صعوبة مقابلة آرائه الفلسفية بالنصوص الموحية · أما الفيلسوف المسيحى فكانت هذه المقابلة محرمة عليه نظرا للفصل بين علم اللاهوت والعلوم الفلسفية · ويعنى هذا أيضا ان مسألة التأويل أو التفسير المجازى أو الرمزى لم تكن لتثار بالنسبة للفليسوف المسيحى بينما هى لا مفر منها بالنسبة للفيلسوف اليهودى (أو المسلم كما سبق أن بينا) (١) ·

وبعد أن أوضحنا أبعاد مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين بالنسبة لأى فيلسوف يهودى يمكننا الآن معالجتها عند الرشديين اليهوديين ابن ميمون واسحاق البلاغ ·

اولا ـ التوفيق عند موسى بن ميمون :

لقد اخترنا من بين فلاسفة اليهود الرشديين أبرزهم وأشهرهم بل هو أشهر فلاسفة اليهود على الاطلاق ، ونعنى به موسى بن ميمون ،

---

(١) Vajda : Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali 257 — 250.

لندرس عنده بعض النظريات الفلسفية من أجل تبين مدى تأثره بابن رشد ، ومن هذه النظريات نظرية التوفيق بين الفلسفة والدين · وكما سيتضح لنا من خلال الدراسة الحالية كان موقف موسى بن ميمون مختلفا عن موقف ابن رشد لاختلاف الطبيعة الفكرية لكل منهما ، فبينما كان ابن رشد فيلسوفا حقيقيا كان ابن ميمون عالم لاهوت متفلسفا ، وهو ما سيكونه من بعده توماس الأكويني ·

لقد حاول موسى بن ميمون التوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الفلسفة والدين ، وجاءت هذه المحاولة من أجل الدفاع عن الدين ، لا من أجل الدفاع عن الفلسفة ، فكما قلنا كان موسى بن ميمون عالم لاهوت متفلسفا وليس فيلسوفا خالصا · ويؤكد لنا كتاب « دلالة الحائرين » ، وهو كتابه الوحيد ذو النزعة الفلسفية ، هذا الرأى · ولأن قضية العصر وشاغله الأول كان التوفيق بين الفلسقة والدين ، رأى هو أيضا أن يقوم بهذه المحاولة معتمدا على حقيقة يقينية ومبدأ لا يتزعزع ايمانه به ابدا ألا وهو أن الحق دائما هو الدين ، وأن درجة يقين الحقيقة الدينية تفوق بالطبع تلك التى تخص الحقيقة الفلسفية العقلية ·

(أ) هدف التوفيق عند موسى بن ميمون :

أحجم الكثير من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون عن الخوض فى معضلات الدين اليهودى التى من شأنها اثارة الأحقاد والفتن بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين · وكان كل من تثقف ثقافة فلسفية يقف الى ذلك العهد حائرا أمام أمور الدين الغامضة ، أما ابن ميمون فكان جريئا ولذا اقتحم المشكلات الدينية اقتحاما عنيفا لينتهى اما الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، واما الى ترجيح وجهة نظر الدين على وجهة نظر الفلسفة ، واما الى الشك فى كثير من الآراء الموروثة المألوفة (٢) ·

وكان الهدف الأسمى الذى يرمى اليه موسى بن ميمون هو أن يسلط أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الايمان ، كما كان قصده هو التوفيق

---

(٢) اسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون حياته ومصنفاته ، دار العلوم ، الطبعة الأولى ، ١٩٣٦ ، ص ١٢٣ ·

بين الدين والفلسفة أى التوفيق بين موسى كليم الله وأرسطو زعيم الفلاسفة. وقد عالج مشكلة التوفيق فى كتابه دلالة الحائرين ، ولذا ففى امكاننا معرفة الهدف من التوفيق عنده اذا ما عرفنا الهدف الذى من أجله وضع هذا الكتاب . لقد وضع موسى بن ميمون هذا الكتاب من أجل فئة معينة درست الفلسفة ولكنها بقيت حائرة أمام بعض قضايا الدين . وهو يؤكد على هذا المعنى فى أكثر من موضع ، ويصر مرارا على أن الكتاب ليس موضوعا للعامة ، بل وضع من أجل عقول وقفت بالعقل على العلوم والفلسفة لتجد نفسها بعد ذلك فى حيرة بصدد المعنى الحرفى للكتاب المقدس ، ولتجد نفسها ممزقة بين مقتضيات التأمل الحر وتأكيدات العقيدة . وهذه الحيرة هى السبب فى تسمية كتابه بدلالة الحائرين . ولقد حملت الترجمة الفرنسية العظيمة التى قام بها مونك لهذا الكتاب عنوانا غير دقيق للأسف ألا وهو « دلالة الضائعين » "Le guide des égarés" . والحقيقة ان ابن ميمون لم يوجه كتابه للذين بلغوا حد الضياع ، بل وجهه للحائرين فحسب ، أى لأولئك الذين وجدوا أنفسهم فى حيرة بسبب التناقض الظاهرى بين نتائج الفلسفة وحقائق الدين كما جاءت فى الكتاب المقدس ، والذين يحتاجون لمن يخرجهم من حيرتهم هذه . ونفضل الترجمة الانجليزية للعنوان : The guide For the jerplexed التى وضعها فريد لاندر (٣)

الدلالة اذن ، بما أن هدفها توضيح ما غمض من قضايا الدين توضيحا عقليا فلسفيا ، عمل لاهوتى أساسا . ويتناول هذا الكتاب ثلاثة موضوعات رئيسية هى تفسير نظرية الخلق والكون وهو مايطلق عليها فى الفكر اليهودى اسم Maacéh beréschith ، ونظرية الألوهية وهو ما يطلق عليها اسم Maacéhmerkabah ، كما يتناول بالتفسير ما غمض من أمور النبوه ومعرفة الله . ويمكننا القول أن المبحث الأول هو مبحث الطبيعة وأن المبحث الثانى هو الميتافيزيقا ، اذ يهتم المبحث

---

(٣) Maimonide (Moses) : The guide for the Perplexed. Tanslated from the original arabic text by M. Friedlander, second edition. Dover Publication, Inc. New York 1956.

الأول بأصل العـالم وبالمخلوقات أما الثـانى فيهتم بوجود الله وطبيعته وبالعـلاقات بين الله والعـالم ، وبالملائكة ، وبالنفس والخلود (٤) ، ولا يهـدف موسى بن ميمون من توفيقـه بين الفلسفة والدين الى صياغة نظرية فلسفية بل الى توضيح ما يبـدو غامضـا فى الشرع ، أى ما يبـدو متعـارضا مع العقـل وذلك ببيـان أن هـذا التعـارض تعـارض ظـاهرى فحسـب • يقـول فى مقـدمة الدلالة مخاطبـا تلميـذه الذى وضـع من أجـله ومن اجـل أمثـاله هـذا الـكتاب ، اعلم أنى لم أهدف فى هذا الـكتاب الى تأليف كتاب عن الطبيعة ، ولا عن الميتافيزيقا •• ويجب ألا نعتقـد لحظة أن هـدفى كان دراسة هـذه الموضوعات الفلسفية • فلقد درست هـذه فى كتب عديدة ، ولقـد برهن على حقيقـة الـكثير من هذه المسائل • لقد انصب اهتمامى الوحيـد على ما يمكن أن يوضح بعض مواضع الغموض فى الشرع » (٥) ، أن الدلالة لا تستعين بالفلسفـة الا كأداة لصـالح الدين اذن ، اذ استعانت بهـا فى تفسـير بعض ما غمض منه ، والتوفيق عند ابن ميمون هدفه اذن خدمة الدين لا خدمة الفلسفة •

(ب) حقيقـة واحدة لا حقيقتـان :

كانت نقطة البـدء عند ابن ميمون ، كما يقول ليفى ، فـكرة شاعت عنـد اليهود منذ الفيلسوف سعاديا وهى أنه لا يوجد تعـارض بين اليهودية والفلسفة (أى الأرسطية) بل همـا فى النهـاية نتقيـان تماما • ان للكتاب المقـدس وللعقل نفس المصـدر ألا وهو الله ، ولذا فان تعاليمهما لابـد وأن تلتقى وأن تتفق (٦) • ان الفلسفة تقـدم براهين على حقـائق عقليـة سبق ان عرفنـاها من العقيـدة ، وهى تقوم بتأكيـد حقـائق الـكتاب

(٤) Maimonide (Moise) : Le guide des égarés traité de théologie et de philosophie. Traduction et notes de S. Munk. 3 volumes. Franck, Libraire. Paris 1856—1866, et Editions Maisonneuve Paris 1960—tome I, chap. 34 p. 127 et chap. 54 p. 217.

(٥) Ibid p. II, chap II, p. 49

(٦) Lévy : Maimonide p. 52.

المقدس بواسطة التأمل النظرى (٧) · ووسيلة موسى بن ميمون للتوفيق بين الفلسفة والدين هى ، مثل ابن رشد تماما ، التأويل · ولكنه على خلاف ابن رشد لم يلجأ دائما للتأويل ، لأنه على خلاف ابن رشد ليس الا عالم كلام يهودى فى نهاية الأمر بالرغم من المحاولات الدائمة من جانب العلماء اليهود لجعله فيلسوف اليهودية الأعظم · لقد درس موسى ابن ميمون قضايا الدين اليهودى المختلفة لتفسيرها وتوضيحها ، وكان اذا رأى تعارضا بين حقيقة دينية وبين نتيجة فلسفية ورأى أن النص الدينى من النوع الذى له معنى ظاهرى بسيط Pschat وآخر باطنى رمزى maschal تأوله بما يتفق والحقيقة الفلسفية · أما اذا كان النص الدينى يعبر عن أحد الأسرار أو عن أحد التعاليم ، ورأى أن الفلاسفة يقولون بما يتعارض معه (أى مع النص الدينى) فكان يناقش رأى الفلاسفة فلسفيا ، ثم يقول انه يحتمل الصدق والكذب وبالتالى فهو فى مرتبة أدنى من حيث درجة اليقين من الحقيقة الدينية ولذا فان تلك الأخيرة هى الحق · وبهذا التأويل كما يقول د· محمد يوسف موسى ، يكون ابن ميمون قد أعاد الطمأنينة للمحتارين المترددين (٨)· الحقيقة عنده هى اذن فى النهاية الحقيقة الدينية وهى معيار كل يقين · واذا كان موسى بن ميمون قد استخدم منهج ابن رشد ، واذا كان قد ذهب مثل أستاذه الى أن الحقيقة واحدة الا أنه اختلف معه فى نوعية هذه الحقيقة فتلك عنده هى الدينية لا الفلسفية كما كان يرى الشارح ·

ويجب أن نؤكد على حذر ابن ميمون فى تطبيق التأويل ، وهو حذر رجل الدين الذى يجعل للعقل المرتبة الثانية وللشرع بالطبع ، المكانة الأولى · لم يلجأ اذن ابن ميمون للتأويل كلما وجد تناقضا بين رأى أرسطو واللاهوت · فمثلا يقول لنا اللاهوت بخلق العالم فى الزمان من العدم ومعنى هذا أن الله يجب أن يكون هو خالق المادة والصورة، وأن العالم لا يمكن أن يكون قديما · ولو كان قدم العالم من الممكن

---

(٧) Le guide des égarés ; 3ème partie, chap. 54 p. 458 p. 458. et suivant.

(٨) د· محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة ، ص ١٢٣ ·

البرهنة عليه بالعقل بحيث يكون العكس مستحيلا بوضوح لوجب تأويل النصوص ولكن الواقع أن ما جاء فى النص واضح ، وأن الأدلة الفلسفية على قدم العالم ليست قاطعة وحاسمة ، ولذا علينا رفض تعاليم ارسطو فى هذا المقام (٩) ٠

وكما حذر ابن رشد من الكشف عن التأويلات الفلسفية للعامة فعل موسى بن ميمون نفس الشيء ، وكتابه موجه للخاصة الذين درسوا الفلسفة لا العامة ٠ يقول موسى بن ميمون انه من الخطر البدء بدراسة الميتافيزيقا ، أى البدء بشرح المعانى المجازية المتضمنة فى النصوص الدينية ، بل لابد من تعليم خاص حتى اذا ما وصل الانسان الى درجة التأمل البرهانى وفهم الأدلة البرهانية كشف له عن الموضوعات الميتافيزيقية يقول : « ولكن اذا ما بدانا بهذا العلم الميتافيزيقى فانه لا ينتج عن ذلك اضطراب فى العقائد فحسب بل عطل خالص ٠ وهذا هو السبب الذى من أجله عبر الكتاب المقدس بلغة الناس ٠٠٠ انه (اى الكتاب المقدس) يهدف الى ان يكون بمثابة دراسة أولى والى أن يتعلمها الأطفال والنساء وعامة الناس الذين لا يستطيعون ادراك الأشياء فى حقيقتها ، ولذلك اكتفى بالنسبة لهم باستخدام سلطة الامر كلما كان الأمر يتعلق بحقيقة يراد الكشف عنها (١٠) ٠

ويقول يوليوس جوتمان صاحب مقال « موسى بن ميمون الفيلسوف » فى الموسوعة اليهودية العالمية ، ان موسى بن ميمون يتفق مع ابن رشد فى ان المعنى الظاهرى من نصيب العامة بينما التأويل مقصور على الخاصة ، وان اختلف عن فيلسوفنا المسلم من حيث أنه يطالب بالكشف عن بعض الحقائق الأساسية مثل وحدة الله ولا ماديته للجميع (١١) ٠

---

(٩) Copleston : la philosophie médievale p. 221.

(١٠) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 32 p. 115 — 117.

(١١) Julius Guttman : Maimonide as philosopher in the Universal Jewish Encyclopaedia volume 7, p. 292.

وكما ذهب ابن رشد الى أن الدين راعى الفروق العقلية بين الناس فخاطبهم بلغة تصلح للعامة اذا ما أخذت على ظاهرها ، وتصلح للخاصة اذا أخذ الجانب الخفى الباطنى منها ، ذهب ابن ميمون الى نفس الشيء اذ رأى أن الأنبياء وتبعهم فى هذا علماء الشريعة ، قد تكلموا بالمجاز عمدا فى الدين وبخاصة اذا كان الأمر يتعلق بالمعارف التى لا تطيقها العامة والتى لا يصل اليها الا الخاصة ، ومن أمثلة ذلك قصة التكوين التى هى علم الطبيعة ، وقصة « المركبة السماوية » التى هى علم ما وراء الطبيعة ، يقول ابن ميمون : « لأجل هذا ، نجد هذه الموضوعات فى كتب النبوات تعتمد على المجاز ، كما نجد علماء الشريعة يتكلمون فيها بالمجاز وبالرموز وهم يتبعون فى ذلك خطة الكتب المقدسة » (١٢) .

وللتأويل عند موسى بن ميمون قواعد أربعة جاءت فى « دلالة الحائرين » أما أول هذه القواعد فهى تستوجب أن يكون فى الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله الى المعنى الخفى ، ليس هذا فحسب بل يجب أن يكون هذا المعنى أجمل وأليق من المعنى الذى يدل عليه النص بظاهره . كما يجب تأويل النصوص اذا كان معناها الحرفى ينسب لله صفات المخلوقين التى يستحيل عقلا أن تنسب له . ويجب التأويل فى حالة قيام الدليل العقلى الصحيح على بطلان المعنى الظاهرى للنص . أما اذا لم يكن هناك دليل عقلى قاطع على بطلان المعنى الظاهرى فيجب عدم تأويله . وآخر قواعد التأويل هى ألا يذاع من التأويل الا القليل الذى يكفى لفهمه وأن يكون ذلك للمستعد له . ويتبين هذا من كتابه لتلميذه « يوسف بن يهودا » اذ يقول « قصدى فى هذه الرسالة الاكتفاء بأن تلوح الحقائق وراء ستار يكاد يخفيها ، وبهذا لا أكون معارضا للغرض الالهى » (١٣) .

---

(١٢) Le guide des égarés : 1ère partie chap. I. p. 18.

(١٣) د. محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ١٢١، ١٢٢ .

(جـ) العلاقة بين الفلسفة والدين عنده :

ما هى تلك الفلسفة التى لجأ اليها ابن ميمون أحيانا اما للدفاع عن قضايا الدين واما لتبريرها واما لاجلائها ؟ هل هى الفلسفة بعامة ام هى فلسفة بعينها ؟ كانت هذه الفلسفة هى فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد ، اذ أقبل موسى بن ميمون على كل الفلسفة الأرسطية بكل نظرياتها بما فيها نظرية الألوهية ، وقبل نظرية النفس المليئة بالترددات ، بل اختار من بين التأويلات الأرسطية اكثرها مادية وأكثرها تعارضا مع مشاعر العامة الدينية ، أى اختار تلك التأويلات التى تتفق مع مزاعم القائلين بوحدة الوجود ومع دعاوى الملحدين • كانت أرسطية ابن ميمون هى نفس الأرسطية العربية التى قدمها ابن رشد • ولنا أن نتساءل بدهشة كيف أمكن لهذا العالم اللاهوتى المخلص جدا لليهودية فى الظاهر والذى أمضى نصف حياته مثل كل زملائه فى شرح الشريعة والتلمود ، أن يكون فى نفس الوقت تلميذا وداعيا لفلسفة أساسها قدم العالم وانكار الخلق ، وبالتالى لا تعترف بالوحى ولا بالنبوة ولا بالمعجزات ؟ ظل ابن ميمون فيما يبدو متناقض الفكر دائما ، وكان ابن ميمون اللاهوتى وابن ميمون الفيلسوف ظلا شخصين مختلفين الواحد عن الآخر •

ويذهب بعض الباحثين الى أن موسى بن ميمون ، وهو مؤسس العقلانية اليهودية ، كان أول من ميز بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية ، أى كان أول من قال بنظرية الحقيقتين ، وهو القول الذى سيصبح فيما بعد أساسا للرشدية الايطالية (١٤) • ونحن نعارض هذا الرأى وحجتنا فى ذلك أن ابن ميمون جعل الحقيقة الدينية تفوق الحقيقة الفلسفية يقينا ، وجعل التأويل المجازى أداة للتوفيق بين الحقيقتين اذا كان بينهما تناقض ظاهرى ولكنه تمسك بالحذر الشديد فى تطبيقه لهذه الوسيلة التى استخدمها ابن رشد الى أبعد الحدود • حاول ابن ميمون أن يفسر الكتاب المقدس تفسيرا عقليا ، وبذلك يكون قد

---

(١٤) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 196-197.

فتح أبواب « أسرار الشرع » · والخلاف بينهما ، والذى لا نمل التأكيد عليه ، هو أن العقل كان معيار الحقيقة عند ابن رشد لأنه فيلسوف ، بينما كان الدين معيار الحقيقة عند ابن ميمون لأنه عالم لاهوت ·

وابن ميمون ذاته لا يعتبر نفسه فيلسوفا اذ يرى أن الكتب التى وضعت عن الطبيعة والميتافيزيقا والفلك كثيرة جدا ، وأنها بالرغم من كثرتها لم تقدم لنا الحقيقة · ان الفلسفة يجب أن تكون لها دائما كيانها المستقل ، واذا كان لابد أن تكون لديها علاقة بالوحى فان شرط ذلك أن تظل محتفظة بكيانها المستقل · وذهب الى أنه فى الامكان استخدام الفلسفة فى تفسير الكتاب المقدس واعتبر أن هذه هى رسالته هو شخصيا · يقول : « ان هدفى فى هذا الكتاب ، هو تفسير مواطن الغموض فى الشرع واظهار المعنى الحقيقى للمجازات التى تتجاوز عقول العامة ·· ان الكتاب قد وضع فقط من أجل الذين درسوا الفلسفة والذين يعرفون ما الذى قالته فى موضوع النفس وقواها ·· وهو يتناول خاصة ما يمكن تعقله من قصة الخلق (١٥) وهو اذ يفصل بين مجالى الفلسفة والدين يجعل فى نفس الوقت الأول فى خدمة الثانى وهو ما سيقوله فيما بعد توماس الأكوينى فى القرن الثالث عشر كما سبق أن بينا فى فصل سابق · يقول ابن ميمون : « ان الشريعة شىء والفلسفة شىء آخر ، وهى تقوم بتأكيد حقائق الشرع بواسطة التأمل الحقيقى (١٦) · ونعتقد أن ابن رشد كان الفيلسوف الوحيد الذى استطاع الفصل حقيقة بين مجالى الفلسفة والدين ، أما الذين أخذوا هذا المبدأ عنه فلم يستطيعوا أبدا تطبيقه لقلة جراتهم ، وكانوا يضطرون فى النهاية لاهتماماتهم اللاهوتية الى الاستعانة بالفلسفة كأداة لخدمة الدين وللتأكيد وللدفاع عن قضاياه ، وبذلك كانوا يعودون بها الى المكانة التى احتفظت بها طوال العصور الوسطى كخادمة للدين ·

وبالرغم من كل شىء يمكننا القول ان ابن ميمون حاول أن يفهم وأن « يتعقل » العقيدة مما يدل على عقلانية عنده وان شابتها دائما

---

(١٥) Le guide des égarés, 3ème partie, p. 459.

(١٦) Maimonide : Le guide des égarés. Tome 3 p. 459.

النزعــة اللاهوتيــة . والغريب أن ابن ميمون عالم الـكلام العظيم انتقـ... علمـاء الـكلام اليهود بشـدة لأنهم اتخــذوا من الوحى نقطـة البــدء واستخدموا المفــاهيم الفلسفية التى اختــاروها بعـد أن عدلوها كمــ تراءى لهم للتــوفيق بينهــا وبين الوحى ، وليعبروا من خلالها عن حقـائق قال بهــا الدين . ونذكر أن ابن رشــد قـد سبقه الى هـذا الموقف من علماء الـكلام الذين يخلطون بين الفلسفــة والدين بينما الصـواب هو الفصــل بين المجــالين . ولقــد نجح ابن رشــد فى تحقيق الفصل بين المجــالين ، أما ابن ميمون فوقع فى نفس الخطأ الذى هاجم من أجله علمــاء الـكلام اليهود وان ادعى أن « الشريعة شىء والفلسفة شىء آخر » .

(د) مقارنة بين ابن رشد وابن ميمون :

كان ابن رشد فيلسوفا حقيقيــا خالصــا ، أما ابن ميمون فـكان عالم كلام ملمــا بالفلسفــة ، وهــذا هو الفــارق الأســاسى بينهما والذى يتضح أكثر ما يتضح اذا ما قارنا بينهما من حيث محاولة التوفيق بين الفلسفــة والدين . لقــد كرس ابن رشد حيــاته وكل جهده لشرح وتفسير قضــايا الفلسفة الأرســطية ، بينما كرس ابن ميمون حيــاته وجهده لشرح وتفسير قضــايا الدين اليهودى تفســيرا عقليــا يعتمد فى كثير من الأحيــان على المفــاهيم الأرسطية . وبينما نجح ابن رشــد تمــاما فى الفصــل بين الفلسفة والدين لم يستطع ابن ميمون ذلك بالرغم من اعلانه لهــذا المبــدأ صراحــة كمــا سبق أن بينــا ، اذ نراه يستخدم الفلسفة لتفسير الدين . ان الحقيقــة عنــد ابن رشد واحــدة دائمــا وان كان لها تعبيران أحدهما يطلق عليه الحقيقــة الدينيــة والآخر يطلق عليه الحقيقــة الفلسفية ، والحقيقتــان تتفقــان — حتى اذا ما تعارضــتا فى الظــاهر — بفضــل التأويل ، مع ملاحظة أن العقيــدة هى التى تأول بحيث تتفق والعقل . أما ابن ميمون فقــد تمسك أيضا مثل ابن رشــد بوحـدة الحقيقــة وان كانت هى دائمــا عنــده الحقيقــة الدينيــة . وكان يلجأ للتأويل فى حالة وجود تنــاقض بين العقل والدين ولـكن بعــد أن وضع له شروطا عديدة ، كما استخدمه بحــذر رجل اللاهوت الذى يضع نصب عينيــه دائما الحقيقة الدينيــة ، والذى يخشى أن يمسها . آمن ابن رشد بالعقل ايمانا لا حدود له حتى أنه أخضع العقيــدة للعقل ، أما ابن ميمون فقد آمن بالعقيــدة

اليهودية ايمانا شديدا ولذا حاول أن يزيدها قوة واقناعا بأن فسرهـا كلما استطاع تفسيرا عقليا فجعلها بهذا تخاطب العقل والقلب سويا · قام ابن رشد بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين دفاعا عن الفلسفة ولتبرير موقفها أمام رجال الدين ، أما ابن ميمون فقام بمحاولة التوفيق للدفاع عن قضايا العقيدة ولتبريرها أمام الذين يزنون كل شيء بميزات العقل ·

ونحن نتفق مع الذين يذهبون الى أن موسى بن ميمون لعب في اليهودية نفس الدور الذى لعبه فيما بعد القديس توماس الأكوينى فى المسيحية وان اختلفنا مع الذين يذهبون الى أنه لعب نفس دور ابن رشد فى الاسلام · والمقارنة التى قمنا بها توا بين الفيلسوف المسلم وعالم الكلام اليهودى توضح ذلك تماما ·

وكما قارنا بين موسى بن ميمون وبين ابن رشد يقدم لنا العلامة المدقق جيلسون مقارنة متزنة بين عالم الكلام اليهودى وبين مفكرى المسيحية فى العصور الوسطى · كان لموسى بن ميمون تأثير كبير فى المفكرين المسيحيين فى العصور الوسطى اذ أثار قبلهم مشكلة التوفيق بين النصوص الدينية والفلسفة · وقد استفاد مفكرو العصور الوسطى ، فيما يذهب جيلسون ، من قضاياه حتى اذا لم يأخذوا بها ، الا أن الفكرة التى استبقوها بالذات من فلسفته فهى ان الفلسفة وحدها غير قادرة على بلوغ الحقائق الموجودة فى الوحى · فكان هذا هو الدرس الذى قدمه لهم ابن ميمون (١٧) · وقارىء كتب ألبرت الكبير وتوماس الاكوينى يلحظ المكانة العظيمة التى يتمتع بها ابن ميمون عندهما ، بالرغم من أن معظم النظريات التى أتى بها ابن ميمون قد أخذ أساسها من ابن رشد، وكان الأجدر بهما الرجوع الى الأصل بدلا من الاعتماد على أحد التلاميذ· ويبدو لنا أن هذين المفكرين اللاهوتيين المتفلسفين كانا يخشيان الاقتراب من ابن رشد صراحة فهو فى نظر المسيحية يمثل الالحاد والكفر والوثنية ·

---

(١٧) Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the Middle Ages. Randam House, New-York 1955 p. 231.

ثانيا - التوفيق عند اسحاق البلاغ :

ليس أمامنا ، لتقديم نظرية التوفيق بين الفلسفة والدين عند البلاغ، الا الاعتماد على نصوص كتابه الوحيد الذى تبقى لنا ونعنى به « اصلاح النظريات » "Tiqqün hade ot" الذى يناقش فيه مقاصد الفلاسفة للغزالى ويعلق عليه .

(أ) نظرية الحقيقتين عند البلاغ :

يقول اسحاق البلاغ فى مقدمة كتابه « إن الفلسفة وعقيدة التوراة شىء واحد . والاختلاف الوحيد بينهما ، والذى لا يمكن على كل تفاديه ، هو أن الهدف الذى ترمى اليه التوراة هو سعادة البسطاء ، وتربيتهم المعنوية وتعليمهم فى مجال الحقيقة ، حسب قدرة عقولهم . ان عقولهم فعلا ناقصة جدا ، وادراكهم أضعف من أن يجعلهم قادرين على ادراك المعنى الحقيقى للمعقولات ، ومن أن يتمثلوها فى حد ذاتها . انهم لا يستطيعون ذلك الا بواسطة تشبيهات جسمانية قد اعتادوها .. فلا يمكنهم تمثل أى موجود الا فى المكان وفى الزمان ، ولا يمكنهم تمثل أى زمان الا اذا كان له بداية ونهاية ... ولهذا السبب وجدت التوراة ، ان الحل هو أن تضع نفسها فى مستواهم وأن تقدم لعقولهم ما يمكنها ادراكه ... الا أن الفلسفة لا تهدف الى التعليم ولا الى سعادة العامة ، بل تهدف فقط الى سعادة الكاملين ، تلك السعادة التى تعتمد على معرفة كل الوجود فى حقيقته ، وعلى معرفة كل شىء فى حد ذاته ، ولهذا فانها تقدم أدلة على حقيقة عقائد التوراة ، لا وفقا لمنهج التعبير المباشر كما يفهمه العامة ، بل وفقا لمناهج غريبة على أذهانهم وبعيدة عن ادراكهم هى مناهج لا علم لهم بها حتى أنها كانت تبدو لهم - عند سماعهم عنها - أنها تقضى على العقيدة الدينية وتنسب نقصا للخالق ، وان كان النقص بهم هم فى حقيقة الأمر . ولهذا فان التوراة اخفت النظريات المعنية ولم تذكرها صراحة ... أنظر كم هى عظيمة حكمة التوراة التى تخفى هذه الأشياء عن العامة !!.. ان السعادة أنواع متفاوتة القيمة ، كما أن الناس تختلف من حيث الكمال . ان كمال الحكماء هو بلوغ قمة معرفة الكل فى حقيقته ، بعلم برهانى خال من الشك ... ومن جهة أخرى لم توجد قضية

فلسفية حقيقيـــة الا وأشــارت اليهــا التوراة ، بتلميح من شأنه ايقــاظ انتبــاه الحكمــاء ، بينما الجهـلة لا يلمحونه ، بل تذهب التوراة الى أبعد من هــذا اذ تشــير أيضــا للنظريات النبوية التى تعلو على التفكير القياسى والنظر الطبيعى ٠ ان أسرار التوراة بذلك نوعان : نظريات فلسفية ونظريات نبوية ٠٠٠ « ونحن نعلم أن الحكماء يستطيعون فهم النظريات الفلسفيـــة بادراكهم الخــاص اعتمادا على النص المنزل بواســطة معــارفهم الفلسفية التى سبق لهم الحصــول عليهــا ٠ اذا فلديهم الحق فى تأويلها وفى تأويل التوراة وفقــا لهــذا المنهج ٠ أما النظريات النبوية ، فالنبى وحــده هــو القادر على معرفتهــا ولا يمكن الوقوف عليهــا مبــاشرة أو بطريقــة غير مباشرة الا عن طريقه » (١٨) ٠

ولعل هــذا النص يعطينــا كل عناصر نظرية التوفيق عند البــلاغ ٠ ويقدم لنــا تحليل هذا النص الحقائق التالية :

١ ـ أن الفلسفة والعقيدة اليهودية المتمثلة فى التوراة شىء واحد ٠

٢ ـ ان الفلسفة تقــدم حقــائق التوراة فى شكل مختلف عن ذلك الــذى اعتــادته العــامة ولذا فان هؤلاء اذا ما وقفوا على هذه الحقــائق فى شكلها الفلسفى اعتقدوا خطأ انها تعارض الحقيقة الدينية ٠

٣ ـ التوراة تعرف أن النــــاس فئــات من حيث عقولهم ، كما تعلم قصور عقول العامة عن ادراك الحقائق الفلسفية ولذا لم تصرح بها ٠

٤ ـ عبرت التوراة عن الحقــائق الفلسفيــة بتلميح لا ينتبــــه اليــه الا الحكمــاء (الفلاسفة) ويمكن للفلاسفة تأويل النص الدينى للوصول لهذه الحقائق الفلسفية ٠

٥ ـ الى جانب هــذه الحقــائق الفلسفيــة التى تعد من أسرار التوراة ، وان كان فى استطاعة الفلاسفة ادراكها ، توجد حقــــائق نبوية يعجز العقل الانسانى بقــدراته الطبيعيـــة عن ادراكهــا ، وعلى الانســـان الايمان بها بلا تعقل ٠

(١٨) Vajda : Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali p. 17 à 19.

ولعل هذا التحليل والنص ذاته بالطبع يقدمان الأدلة الكافية على أن البلاغ صاغ نظريته فى التوفيق على غرار نظرية ابن رشد • ولو رجعنا لفصل المقال لوجدنا نصوصا رشدية تكاد تطابق هذه النصوص الى قدمناها (١٩) •

لم يحاول البلاغ بالرغم من هذا التشابه الشديد بينه وبين ابن رشد اثبات أن الفلسفة واجبة بالشرع كما فعل ابن رشد بمهارة حتى يوفق بينهما وبين الدين ، انما كانت البداية التى انطلق منها هى أن حقائق الفلسفة هى نفس حقائق التوراة وان الفلاسفة يستطيعون ادراك هذه الحقائق دون العامة ، ولسنا فى حاجة الى القول أن هذه الفكرة الأساسية عنده هى نفس مبدأ التوفيق الذى قال به ابن رشد من قبل• واذا كانت الحقائق الفلسفية من نصيب الفلاسفة وحدهم دون العامة فى رأى البلاغ فقد ذهب الى أن ثمة حقائق دينية « نبوية » لا يدركها الا الأنبياء وهم الذين يوصلونها للبشر كافة سواء كانوا فلاسفة أم عامة، والايمان بها ضرورة للجميع • يقول البلاغ « وبالنسبة لفهمها فان الحكيم لا يتفوق على الجاهل لأن النظريات النبوية هى تلك الأمور الخفية التى لا تخص الا الأنبياء » (٢٠) • ولقد قال ابن رشد أيضا بهذه الحقائق الدينية التى يتساوى الجميع أمامها ، وعليهم الايمان بها بلا نقاش •

وكما حرم ابن رشد الكشف عن التأويلات العامة ، فعل البلاغ نفس الشيء وان لم يصل الى حد اعتبار أن ذلك كفر • وكان سبب تشدد ابن رشد فى هذا الموضوع هو الحرب التى شنها على علماء الكلام الذين كانوا يكفرون الفلاسفة ومع ذلك يخوضون فى أمور الدين بمناهج فلسفية ويكشفون عن نتائج دراساتهم للعامة مما يتسبب فى بلبلة فكر هؤلاء بل قد يؤدى الى انكار الدين عند البعض •

---

(١٩) ابن رشد : فصل المقال ، ص ١٥ ، ١٦ ص ٢٤ ، ٢٥ •

(٢٠) Vajda : Isaac Albalag p.19.

ووسيلة التوفيق عند البـلاغ هى مثلمـا هى عنـد ابن رشد تأويل النص الدينى حتى يتضح اتفـاق الفلسفة والدين فى القول بحقيقـة واحدة وان اتخـذت فى كل منهما شكلين مختلفين . ولابد لنـا أن نطرح السؤال التـالى وهو مفتـاح مشكلة التوفيق : هل يمكن أن يحدث تعـارض حقيقى بين الفلسفة والدين ، بحيث لا يمتلك الفيلسوف وسـيلة لحله ؟ وبالتـالى هل يمكن أن تـكون هنـاك حقيقتان أم ثمة حقيقة واحدة هى من نصيب أحد المجـالين ؟ يعتبر البـلاغ أن العقل هو مصـدر الحقيقة دائما ، وأن المعيـار هنـا هو البرهان وهو فى هـذا يتفق مع ابن رشد . وعلى العقل الانسانى البـاحث عن الحقيقـة أن يبحث عنهـا بعيـدا عن الـدين حتى ينتهى من عمله تمـاما ، وعنـدئذ فقط يمكنه الرجوع للـكتاب المقـدس لمعرفة تعليمه بالنسبة للمسألة التى درست بالمنهج العقـلى السليم . فى هـذه الحـالة سنجد أنفسنا أمام احـدى ثلاث حالات ، اما أن الـكتاب المقـدس يتفق والفلسفة ، واما أنه لم يقل شـيئا بصـدد هـذه المسألة ، واما أنه ينـاقض هـذه القضـية الفلسفية . يقول البـلاغ « لا يمكن لرأى العـامة حقيقـة ، أن يكون له شأن فى مجال معرفة الحقيقـة . ويجب علينـا ألا نأخذ الحقيقـة الا من البرهان . ثم علينـا أن نرجع بعـد ذلك للتوراة فان كان فى الامكان تفسـير عبـاراتها بما يتفق مع هذه النظرية البرهانيـة قبلنـا هـذه الأخيرة فى اعتقـادنا ، اعتمـادا على البرهـان والوحى . اما اذا لم نجد نصـا مقدسـا يؤيد هـذه النظرية البرهانيـة فلنؤمن بهـا اعتمادا على النظر العقلى وحـده . وأخيرا اذا كان هنـاك نص مقـدس ينـاقض هـذه النظرية فسنؤمن أيضـا بالمعنى الحرفى للنص ايمانا بالمعجزة ، مع مراعاة أن نظرية النص المقـدس المعنيـة ليست غريبة بالنسبة لنظريتنـا الا لأنهـا احدى تلك النظريات الالهيـة التى خص الأنبياء وحـدهم بادراكها ، والتى تعتمـد على قـدرة فائقة لنطـاق الطبيعة » (٢١) ولقـد عالج ابن رشـد من قبـله هـذه الفكرة بتفاصيلها الدقيقة فى فصل المقـال ، الا انه لم يعرض لاحتمال تعـارض الحقيقـة الدينيـة والحقيقة الفلسفية وبالتـالى لم ينزلق الى خطر القول بنظرية الحقيقتين . يقـول ابن رشـد : « فان أدى النظر البرهانى الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فـلا يخلو ذلك الموجود ، أن يكون قـد سكت عنـه فى الشرع أو عـرف به .

---

(٢١) Vajda : Ibid p. 153.

فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي ٠

وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فإن كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ٠٠٠ ونحن نقطع قطعا ان كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد مع الجمع بين المعقول والمنقول » (٢٢) ٠

ولو عدنا بعد هذه المقارنة الى نص البلاغ الذى ذكرناه لوجدنا ان هناك حالتين لا تمثلان أى مشكلة وهما حالة اتفاق النص الدينى والفكرة الفلسفية العقلية وحالة عدم وجود ما يقابل الفكرة الفلسفية فى العقيدة ، ففى تلك الحالتين لا يوجد أى تعارض بين العقل والشرع ٠ ولكن عندما تحتك السلطتان ، الدينية والفلسفية ، كما هو الحال فى الحالة الثالثة ، فان الموقف يكون بالقطع اقل وضوحا بل يكون محيرا بالنسبة لأى فيلسوف ٠ الا أن البلاغ لا يشعر بأية حيرة فحقيقة العقل هي الحق وبما أن حقيقة الدين تتعارض معها فلابد أن هذه الأخيرة من قبل تلك الحقائق الالهية التى سماها هو بالحقائق النبوية ، تلك الحقائق التى لا يستطيع ادراكها الا الانبياء لأنها من قبيل الحقائق المتجاوزة لنطاق العقل الطبيعى ، والتى لابد لنا من الايمان بها بلا تعقل اى أننا سنقبل الحقيقة الفلسفية عقلا وسنقبل الحقيقة الدينية ايمانا لأنها مما لا يدخل ، كما يقول فاجدا ، فى حدود الايديولوجية الفلسفية ، ومن العبث البحث عن معناها (٢٣) ٠

ومن قبل ، قبل ابن رشد وجود مثل هذه الحقائق الدينية التى يجب قبولها والايمان بها دون تعقل ، ولكنه لم يقل أبدا أنها يمكن أن

---

(٢٢) فصل المقال ، ص ١٥ ، ١٦ ٠

(٢٣) Vajda : Op. Cit. p. 262.

تتعارض والعقل ، أى لم يواجه أبدا مثل هذه المشكلة ، كان أحكم من تلميذه البلاغ ، وعرف كيف يضع حدود فاصلة بين مجالى العقل والشرع بالرغم من محاولة التوفيق الرائعة التى قام بها . ان مثل هذه الحقائق مما لا يتأول فى نظر ابن رشد لأن العقل لم يتوصل اصلا الى ما يمكن أن يناقضها بما أنها فوق مستوى هذا العقل . بل ذهب ابن رشد الى أن رفض مثل هذه الحقائق يعد كفرا لأنها من أصول العقيدة ، ومكملة لحقائق العقل .

نص البلاغ اذن يحتوى على اعتراف صريح بوجود حقيقتين متعارضتين وكليهما حق ، حقيقة دينية وأخرى فلسفية ، فكان البلاغ بهذا هو الوحيد من بين تلاميذ ابن رشد الذى جرؤ على القول بهذا صراحة . ان القول بالحقيقتين هو ، فى اعتقادنا ، بمثابة الخطر الذى يمكن أن تؤدى اليه فلسفة ابن رشد ، اما ابن رشد نفسه ، فكان حذرا جدا ، ودقيقا للغاية فى تناوله لمسألة التوفيق ، لا خوفا من السلطة الدينية وانما لأن الموضوع نفسه موضوع شائك وأى اندفاع ـ ولو كان بسيطا ـ من شأنه أن يمس جوهر العقيدة . واضافة البلاغ لفلسفة ابن رشد تشبه اضافات تلاميذ ارسطو لفلسفته ، فهى اضافات هو غير مسئول عنها وان كان قد قدم أساسها . لقد قال ابن رشد بضرورة التوفيق بين الفلسفة والدين بواسطة التاويل ، وسار البلاغ على نهجه معتمدا على هذا الأساس . ولم يواجه ابن رشد ابدا مشكلة امكانية تعارض النص الدينى مع الفلسفة حقيقة ، ورأى أن التناقض الوحيد الممكن بينهما لهو تناقض ظاهرى ولذلك لم يذهب ابدا الى القول بحقيقتين متعارضتين .

والنصوص التى تؤكد قول البلاغ بحقيقتين متعارضتين عديدة نذكر أحدها لأنه واضح تماما . يقول البلاغ : « على الحكيم تصديق الفيلسوف عندما ياتى له هذا الأخير ببرهان كما أن عليه قبول تعليم النبى بواسطة الايمان البسيط . وحتى لو تناقضت اقوال احدهما مع اقوال الآخر فيجب الا يتراجع أى منهما عن موقفه ، لأن الصفة المميزة للعقيدة المنزلة هى أنه فى امكانها حتى لو كذبها البرهان ان تظل

حقيقيـة » (٢٤) · ان ما يقوله البـــلاغ هنـــا هو بالقطع ، ومما لايقبل الشك ، نظرية الحقيقتين التى حرمت فى تحريم ١٢٧٧ على أساس أن بعض أســاتذة كلية الآداب ، قالوا بهـــا · ولقد رأينـــا أن حتى زعيم الرشديين اللاتين وهو سيجر دى برابانت لم يقل بهـــا ، ولذا يمكننا القطع بأن أول من قال بها من الرشديين هو البـــلاغ · كان سيجر ومعـــه كل الرشديين فى القرن الثـــالث عشر ، باستثناء البـــلاغ ، يرون أن هنـــاك حــــدودا لادراك العقل البشرى لا يستطيع هـــذا تجـــاوزها وأن هنـــاك حقـــائق لا يستطيع العقل ادراكها لأنهـــا فوق مستوى ادراكه ، وتلك هى حقـــائق الوحى التى علينـــا قبولهـــا اذا كنا مؤمنين · وربما كان بعضهم لا يؤمن تماما بما يدعيـــه ولـــكن هـــذا ما كانوا يعلنونه جميعـــا فمـــا كان يجرؤ احـــدهم على الذهاب الى ما ذهب اليـــه البـــلاغ · وكان الرشديون اللاتين اذا ما واجهوا حالات تعـــارض ملموس بين العقـــل والشرع - تعـــارض لا يمكن القضـــاء عليه - يضطرون الى التضحية بحقيقـــة العقل المعارضة للعقيدة دون أن يحتفظوا بكل النوعين جنبا الى جنب كحقيقتين متساويتين· اما البـــلاغ فـــكان يؤكد على العكس أن حقيقـــة العقيـــدة وحقيقة الفلسفة اللتـــان تتعارضـــان يمكن مع ذلك أن توجـــدا سويا فى آن واحد دون أن تتخلى احداهمـــا عن مكانهـــا للاخرى · وبالرغم من تأكيده على هـــذا فاننـــا لم نجـــد فى كل كتابه حالة واحدة لمثل هذا التناقض الذى لا يمكن ابطـــاله · وهو يشترك مع الرشديين اللاتين فى القول بأن ثمـــة حالتين تتعـــارض فيهما الحقيقتين ونعنى بتلك الحـــالتين مشـــكلة الخلق القـــديم للعـــالم ومشكلة وجود الشياطين · ولقد حل البـــلاغ التنـــاقض الموجود فى الحالة الأولى بواسطة التأويل الفلســـفى للنص المقـــدس ممـــا ابطل التنـــاقض (٢٥) ولنـــذكر النص الذى يظهر لنـــا التعـــارض فيما يخص قضـــية الخلق بين الفلسفة والدين ، هـــذا التعـــارض الذى قضى عليـــه بالتأويل لنظهر مدى جراة البـــلاغ ، يقول البـــلاغ : « مما لا شك فيـــه ، أن الخلق الذى بدأ فى زمن محدد ، أقل قيمة عنـــد الفـــلاسفة ، من ذلك الذى ليس له لا بداية ولا نهـــاية ، فهو كامل · ولذلك فان الحـــدوث كمـــا يفهمه العـــامة يمثل بالنسبة لهم أى (للفلاسفة) اللامعقول فى التوراة،

---

(٢٤) Vajda : Ibid p 155.

(٢٥) Ibid p. 264.

ونقصا فى الخالق واستحالة فى الطبيعة ... وحقيقة الأمر عندى هى أنه حتى الخلق الذى هو فى مرتبة أدنى بالنسبة للفلاسفة لا يمكننى انكاره من حيث العقيدة ، وان أمكن انكاره من حيث النظر العقلى . ومن الجائز أن يكون المعلم (موسى) قد رأى فى حذره أنه ليس من المفيد الكشف للعامة عما أخفته التوراة » (٢٦) وبقية النص بالطبع تبين أن هذا التناقض تناقض ظاهرى وليس تناقضا حقيقيا ، فالتوراة أيضا فيما يذهب تقول بالخلق القديم وان فعلت ذلك بطريقة مستترة حتى لا يعرف العامة شيئا عنه . ويميل فاجدا الى القول بأن البلاغ لم يقل فى الحقيقة بالحقيقتين اذ أن هاتين الحقيقتين يمكن أن تتفقا بالتأويل. ونؤكد نحن أن البلاغ اعترف بأخذه بنظرية الحقيقتين وأعلن ذلك فى الكثير من المواضع كما بينا من خلال النصوص التى ترجمناها ، وان كان فى النهاية يحاول دائما التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية الا أنه من حيث المبدأ قال بامكانية قيام حقيقتين متعارضتين فى آن واحد .

ولنا أن نتساءل ما هو حجم الحقائق النبوية التى لا تقبل التأويل ولذا تتعارض مع العقل وان كان على المؤمن قبولها ؟ ويرجح فاجدا أن يكون البلاغ قد اعتبر أن كل النصوص الدينية تقبل التأويل الفلسفى ويعنى هذا أنه لا يمكننا تحديد تأثير مثل هذه الحقائق على الحياة الفكرية والروحية للمؤمن . ويعتقد فاجدا أننا فى الحقيقة لانستطيع تحديد موقف البلاغ هنا اذ لا نعرف شيئا عن حياته الروحية ، أما الشىء المؤكد ، فيما يرى هذا الباحث ، فهو أن الحقائق النبوية لم تلعب أبدا دور الموجهات الرئيسية لبحثه الفلسفى ، كما أنها لم توجد فى هذا البحث بكثرة ، ويبدو أن البحث العقلانى استنفذ كل طاقة اسحاق البلاغ .

ويرى فاجدا أن البلاغ اذا كان قد قال بنظرية الحقيقتين ، وهو مالا يؤكده ، فقد ذهب أبعد مما ذهب اليه سيجر دى برابانت

---

(٢٦) Ibid p. 165.

وبوييس ذى داسى Boèce de Dacie مثلا ، ويكون قد قطع بذلك فى طريق ابن رشد الفكرى مسافة أكبر من تلك التى قطعها الرشديون اللاتين (٢٧) • ونميل نحن بعد اطلاعنا على نصوص البلاغ الى الاعتقاد بأنه قال بحقيقتين ، الحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية ، على الأقل من حيث المبدأ • ولم يفتنا طبعا أنه حاول التوفيق بين الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية تلك الحقائق التى يستطيع الفلاسفة ادراكها بواسطة تأويل ظاهر النص بغية الكشف عن معناه الباطنى وهى غير الحقائق النبوية التى لا تقبل التأويل لأنها من أسرار التوراة • يقول البلاغ :

« وتترتب بالضرورة على هذه التأملات أربعة معتقدات مشتركة بين كل الشرائع الموحاة ومكونة لأسس هذه الشرائع ، كما أن الفلسفة تقبلها أيضا وتحاول اثباتها مع هذا الفارق : ان الشريعة الموحية تعلمها وفقا لمنهج يتفق وعقلية العامة ، أى وفقا لمنهج روائى بينما تعلمها الفلسفة وفقا لمنهج البرهان الذى لا يصلح الا للصفوة • وهذه المعتقدات هى وجود الثواب والعقاب ، وبقاء النفس بعد (الموت) الفناء الفيزيقى حتى تتلقاهما ، ووجود مثيب ومعاقب هو الله ، وأخيرا وجود عناية تسهر على مصائر الناس لتحدد لكل منهم مصيره » (٢٨) • واضح أن هذه المعتقدات التى تمثل أسس الشرائع لا تتعارض بشأنها الفلسفة مع الدين ، وان اختلفت طريقة كل منهما فى التعبير عنها • اذن حتى هذه الحقائق ليست من قبيل الحقائق النبوية !! ولم يقدم لنا البلاغ مثالا على هذا النمط من الحقائق ، كما نلاحظ أنه لم يذكر فكرة خلق العالم أو قدمه التى سيتناولها فيما بعد ليبين أن كلا من الفلسفة والدين يختلفان بصددها ، تلك الفكرة التى تكاد تكون الحقيقة النبوية الوحيدة التى يذكرها البلاغ فى كتابه •

---

(٢٧) Ibid p. 262 — 266.

(٢٨) Ibid p. 16 — 17.

ولا يعنى القول بالحقيقتين عند البلاغ التخلى عن الشريعة الدينية انما يعنى أنه يرى أن مناهج الاقناع لديها تحقق أكمل تنظيم لأفضل حياة اجتماعية يمكن تصورها ، وان ظل الفيلسوف مع هذا لايبحث عن كماله الخلقى والعقلى الا فى الفلسفة بالرغم من ايمانه بأن الشرع يمثل خير هاد للفضائل الخلقية الضرورية للجميع (٢٩) .

(ب) مقارنة بين البلاغ وابن رشد :

قدم البلاغ محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين تكاد تطابق محاولة ابن رشد فى ذات المجال ، فذهب البلاغ ، كما ذهب أستاذه ابن رشد من قبله ، الى أن الفلسفة والدين يعبران عن نفس الحقائق، والى أن التعارض ان وجد بين هذين النمطين من التعبير فانما يكون تعارضا ظاهريا وليس تعارضا حقيقيا ، ومن شأن التأويل المجازى الفلسفى للنص الدينى القضاء على هذا التناقض . الا أن البلاغ ذهب، متجاوزا فى هذا الحدود التى وضعها ابن رشد للتوفيق ، الى انه قد توجد حقائق عقلية تتعارض مع بعض حقائق الدين ، وما هذه الحقائق الدينية الا الحقائق النبوية التى لا يدركها الا الأنبياء ، فهى تفوق قدرات العقل الطبيعى ، ولذا على الفيلسوف قبولها ايمانا لا عقلا . قال ابن رشد أيضا بحقائق الدين التى يجب الايمان بها دون تعقل ولكنه لم يقل أبدا أن هذه الحقائق يمكن وأن تتعارض مع حقائق العقل اذ أنها تتجاوز قدرات العقل أصلا . ان البلاغ فيلسوف عقلانى ، تماما مثل أستاذه ابن رشد ، لا يشغله الا البحث الفلسفى العقلى ، أما الاهتمام بالتوفيق بين نتائج هذا البحث وحقائق الدين فهو يأتى فى مرحلة تالية ولا يقتحم عليه تأمله العقلانى أبدا مما قد يجعله يعدل عن مسار فكره حرصا على سلامة العقيدة . كيف تأثر البلاغ بالرشدية ، هل حدث ذلك عن طريق اتصاله بالرشديين اللاتين؟ من الصعب الجزم فى هذه المسألة خاصة ونحن لا نعرف الا القليل عن حياته الخاصة وعن حياته الفكرية . ربما اتصل البلاغ بالرشديين اللاتين وخاصة أنه عاش فى نفس الحقبة التاريخية وربما يكون اكتسب

---

(٢٩) Vajda : Ibid p. 263 — 264.

منهم الكثير من المصطلحات ومن الأفكار الثانوية لا الجوهرية ، الا أن الحقيقة الواضحة تماما ، والتى تتضح لقارىء كتاب البلاغ ، هى أن البلاغ كان تلميذا مخلصا للغاية لابن رشد · وبالنسبة لنظرية التوفيق كان الاختلاف الوحيد بينهما هو أن البلاغ قطع شوطا طويلا فى طريق الفلسفة الرشدية فأضاف اليها قضية لم يقل بها ابن رشد أبدا ، وان كانت نتيجة متطرفة من نتائج فلسفته ، وهى القول بالحقيقتين أو بالحقيقة المزدوجة ·

الباب الثالث

« مشكلة العالم فى الفلسفة الرشدية »

الفصل الأول : مشكلة العالم عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد

الفصل الثانى : مشكلة العالم عند البرت الأكبر وعند تلميذه توماس الأكوينى .

الفصل الثالث : مشكلة العالم عند سيجر دى برابانت

الفصل الرابع : مشكلة العالم فى الفلسفة الرشدية اليهودية

الفصل الأول

مشكلة العالم عند أرسطو
وعند شارحه ابن رشد

أولا ـ مشكلة العالم عند أرسطو :

بحثت مشكلة العالم عند أرسطو كثيرا ومن زوايا مختلفة بحيث كان يكفينا تقديم لمحة سريعة عنها ، لولا أننا رأينا التعرض لها من زاوية مختلفة قليلا ، ونعنى بها أثرها عند الفلاسفة الموفقين عامة ، وأثرها عند ابن رشد خاصة ، حتى يتبين لنا فيما بعد موقف كل فيلسوف ممن تناولتهم هذه الدراسة منها ٠ وقمنا بهذه المحاولة حتى تكون مقارنتنا بين ابن رشد وتلاميذه فى هذا المقام على أساس واضح : فسيكون أمامنا على هذا النحو ما قاله أرسطو ، وما قاله فلاسفة التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، وما رآه ابن رشد ، وبهذا سيكون فى استطاعتنا أن نحكم الى أى طرف من هذه الأطراف إنحاز كل تلميذ من تلاميذ ابن رشد الذين ندرسهم ؟

وتتكون مشكلة العالم من ثلاث مشكلات فرعية هى : مشكلة الوجود (هل الوجود أو العالم قديم أم حادث) ومشكلة الحركة ومشكلة التغير وهى تابعة لمشكلة الحركة فى فلسفة أرسطو ٠ ولم يعالج أرسطو مشكلة الوجود معالجة مستقلة ، فالعالم عنده لم يخلق بل هو موجود منذ الأزل، اما المشكلة التى استأثرت بفكرة حقيقة فهى مشكلة الحركة وما يتبعها من تغير ٠

(أ) المادة الأولى والحركة :

كان كل ما يشغل أرسطو هو تفسير عالم الحس أى عالم الحقيقة فى نظره ولهذا التزم بعدة مبادىء من بينها أنه لا يمكن أن يخلق شىء من عدم وأن المادة لا تفنى ٠ فكان طبيعيا أن يقول أرسطو معتمدا على

هـذين المبـدأين أن المـادة الأولى التى نبت عنها هذا العـالم أزلية قديمة لم تخلق وليست محدثة ٠ ومن هـذه المـادة الأولى أو الهيولى تـكونت المواد المختلفة والأجسام والكائنات ٠ وتتكون الموجودات عند أرسطو ، فيما يقول لنـا أسـتاذنا الدكتور مدكور فى محاضراته القيمة التى سبق لنـا الاشـارة اليهـا ، من مادة وصـورة تلحق بهـا ٠ ومفهوم الصورة عنـد أرسطو لا يخلو من غموض ، فهي كمـال أو فعل ، والهيولى تكون موجودة بالقوة ولا يمكن أن تتحول الى وجود بالفعل الا اذا اتصلت بها الصورة ٠ وواضح أن هـذا التفسير ليس تفسيرا تجريبيـا كما كان يبغى أرسطو ، ولذا يمكننا القول أن فلسفته الطبيعية قامت على أساس ميتافيزيقى لا مفر منه ٠ ويمكننا القول أن حجر الزاوية فى مشكلة العالم عند أرسطو هو هذا المفهوم المبتكر : الوجود بالقوة ٠ ان هـذا الوجود بالقوة أو المـادة هو الذى ميز طبيعـة أرسطو عن كل الفلسفات الطبيعيـة الأخرى ، وهو أيضا محور كل فلسفته سواء الجانب الطبيعى منها أو الميتافيزيقى (١) ٠

ويؤكـد د٠ هـويدى فى كتابه « دراسـات فى الفلسـفة الحديثـة والمعـاصرة » والذى يلقى فيـه أضـواء جديدة على بعض الفلسفات التى خيل للـكثيرين انهـا قـد قتلت بحثـا فاذا هو يتنـاولها من زاوية جديدة فيفتح المجـال لمزيد من الدراسـة ، يؤكد أسـتاذنا د٠ يحيى هويدى أن فيزيقـا أرسطو كانت كلها خاضـعة لميتـافيزيقاه ولذا فنظرا لهـذا الطابع الميتـافيزيقى الذى تميزت به لم تـكن فيزيقـاه علميـة ٠ أما الميتافيزيقـا الأرسطية فنظرا لأنهـا أخـذت نقطة بدئهـا من الفيزيقـا فلم تكن الا امتدادا لهـذه الأخيرة ، أى لم تكن هى الأخرى ميتافيزيقا اصيلة (٢) ٠ ومشـكلة العـالم من المشاكل التى عالجها أرسطو فى كتبه الطبيعية وفى ميتافيزيقاه على السواء ، فهى مشكلة طبيعيـة ميتافيزيقية ، وبعبـارة أخـرى بنى أرسطو فلسفتـه كلهـا ابتـداءا من الأرض ولم يصـعد الى السماء الا حين حاول تفسـير حركة الأفـلاك فانتهى الى محركات تنتهى الى محرك يحرك

---

(١) المحاضرات التى القاها على طلبة السنة التمهيدية للماجستير عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ ٠

(٢) د٠ يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثـة والمعاصرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ ، ص ٣٩٣ ٠

ولا يتحرك ، هو المحرك الأول . يمكننا القول اذن أن ارسطو هو فيلسوف الصيرورة والتعدد ، وأن فكرة الوحدة أو الثبات والاستقرار انما اضيفت الى فلسفته فى النهاية (٣) .

وكما هو معروف قسم أرسطو العالم الى قسمين متفاوتى المساحة والقيمة : على الأرض وحولها يوجد عالم ما تحت فلك القمر وهو الذى تتم فيه عمليات الكون والفساد ، أما فوق فلك القمر فتوجد به منطقة اكبر بكثير لا تخضع لا للكون ولا للفساد أنها منطقة الخلود . وبالرغم من هذا التفاوت بين العالمين اهتمت نظرية أرسطو فى الوجود بوجه خاص بموجودات ما تحت القمر أى بالأشياء التى تخضع للكون وللفساد. ان دراسة أرسطو للتغيرات التى تحدث للموجودات الفاسدة ، وتحليل توالدها وفسادها هو الذى أدى به الى المفهوم المميز لكل فلسفته أى الى مفهوم المادة . كما طبق أرسطو ايضا هذا المفهوم على الأفلاك السماوية ، أى على عالم ما فوق القمر وان بدى هذا القول عجيبا لأول وهلة . ليس لهذه الأجسام السماوية شكل كما لا يمكنها أن تكف عن الوجود لأنها جواهر لا تفنى ولا تتغير ولا تتوالد . وأى جسم سماوى ليس به اى عرض ولا أى جوهر الا اذا كان بالفعل ، والقوة الوحيدة فيه هى امكانية وجوده فى مكان مختلف عن المكان الذى يوجد فيه حاليا ، وهى القوة الوحيدة التى تجعله يتحرك للأبد ، وهذه القدرة على تغيير المكان اى على الحركة يمكن عدها بمثابة مادة الأجسام السماوية ! انها مجرد القدرة أو الامكانية على الوجود هنا الآن وهناك بعد فترة . انها قرة مكان ، مادة مكانية لو استطعنا القول . أما مادة كائنات ما تحت فلك القمر فهى القدرة على تغيير الصورة سواء كانت جوهرية أم عرضية (٤) .

(ب) أرسطو ومفهوم الخلق :

كانت فكرة الخلق والابداع بعيدة كل البعد عن الفكر الأرسطى لأن الفلسفة الأرسطية تقوم على أساس أن المادة الأولى قديمة ، فالمادة

---

(٣) د. مذكور : المحاضرات التى سبق الاشارة اليها .

(٤) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 533

عند ارسطو كما راينـــا قـديمة بمعنى أنهـا وجدت منذ الأزل وستوجد الى الأبـد · ان القـــدم eternity عند أرسطو يشمل معنى الأزلية والأبدية · ومفهوم الخلق فيما نرى ، يرتبط بفكرة الأزليـة بمعنى أن علينا تحـديد علاقتـه بهذا المفهوم ، اما فنـاء أو خلود العـــالم فهو الذى يرتبط بمفهوم الأبـدية · وللأزلية عنـد أرسطو معنيـان أولهما : أنهـا نوع من الاستمرارية فى الأشياء المتحركة منذ الأزل ، كالسماء الأولى · ثانيهما : أنها عبـــارة عن اللازمانيـــة فى الأشـياء التى لا تتحـرك قط كالمحـرك الذى لا يتحرك والعقول المفارقة ·

وبذا جعل أرسطو الله والعقول المفـارقة من حيث كونهما موجودين أبدا خارجين عن نطاق الزمان الذى لا يؤثر فيهما · الزمان اذن هو صفة للأشـياء الخاضعة للـكون والفساد أو للأشياء المتحركة حركة أزليـة أى دائمة كالأجرام السماوية (٥) ·

ونظرا لقـدم المـادة عند ارسطو فهى ضرورية وليس لها خالق · أما الأديان الثـــلاثة المنزلة أى اليهودية والمسيحية والاســلام فتقول كما نعلم، أن العـــالم قـد خلقـه الله من العـدم ex nihilo ، وفق ارادة حرة، وبالتـالى فهو ليس ضروريا ، ولا قـديما بل كانت له بداية فى الزمان · ولا يمكننـا ، بعـد وقوفنـــا على مفهوم المـادة الأولى عنـده (أى عنـد أرسطو) أن نتساءل : هل تصـور أرسطو الله خالقـــا للعـــالم من عدم ؟ لأن الاجابة البـديهية هنـا لابد وأن تـكون بالنفى ، بل لقد برهن أرسطو ذاته بوضـوح على استحالة فـكرة الخلق وذلك فى كتاب « السماء » (٦) · ان فـكرة خلق العـــالم La création تتفق تماما مع فرض أن الله هو الذى يحـافظ عبر الأزلية على وجود العـــالم · ولا نجد عنـد أرسطو أى

---

(٥) د· حسن جراى : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الاسلامى، مجلة الحكمة ، العددالأول ، السنةالأولى ، اكتوبر ١٩٧٦ ، ص ٧١،٧٢ ·

(٦) De Caelo, 301 p. 31 ; 279 p. 12 et suivant.

اثر لمثل هــذه النظرية ، بل أن العقول تبــدو عنده ككائنات غير مخلوقــة لها وجودها المستقل (٧) .

ماهو دور المحرك الأول أو دور الله عنــد ارسطو بالنسبة للعــالم اذن ؟ انه فى الحقيقــة العــلة الغائيــة للتطور الـكونى ، ويبـدو أنه لا يحرك العــالم كعـلة فاعلة للحركة ، وهو بالقطع ليس علة الوجود أو العــلة الخالقــة له · وتفسـير هـذا هو أن لـكل فلك عنـد أرسـطو عقل ، وتبعـا لمبــدأ عام عنـده أن الأقل كمالا يتشبه بالأكثر كمالا فان هـذا الشوق الى الـكمال هو سر حركة الأفـلاك · فـكل عقل يحاول أن يتشبه بالعقل الذى فـوقه ليرقى الى أعلى مراتب الـكمال · والله فى فلسفة أرسطو معشـوق من قبـل كل العقول ، وهـذا العشق هو علة الحركة فى الـكون كله · وعنـدما تحـدث أرسطو عن المحرك الأول فى الـكتاب الثامن من كتاب الطبيعــة فعل هــذا ليفسر الحركة · فلم تـكن فـكرة الألوهيـة واضحة عنـد أرسطو فى هـذا الـكتاب ، وان حاول الربط بين مفهوم هذا المحرك الأول وفـكرة الألوهيـة فى المقـالة الثانية عشرة من كتاب مابعد الطبيعــة · وكان لهـذه المقــالة شأن كبير فى تاريخ الفكر الاسـلامى فيما بعـد ، سـواء فى مجال الالهيـات أو فى مجال النفس · وتمسك تلاميذ أرسطو بفكرة أن الهيولى الأولى لم تصـدر عن هـذا المحرك الأول الذى اعتبروه هو الله · لا يمكن لفلسفة أرسطو أن تشتمل حقيقـة على فـكرة الألوهيـة وهو ما حاول البعض اثبــاته ، لأن المحرك الأول أو الفعــل الخــالص عند أرسطو هو موجود فردى بل هو أكثر الموجودات الفـردية كمالا · فهو ليس علة خالقة ولا عناية له بالـكون (٨) ·

اعتبر اكثر شراح ارسطو صــدقا أن اله أرسطو هو علة أولى أو علة غائيــة لحركة المتحركات السماوية التى تتحرك حـركة ضرورية ومستمرة، وذهبوا الى ن هـذه الحركات تحدد وفقـا لتوقيت ثابت كل أحـداث عالم ما تحت فلك القمر ، والى أن الانسـان وهو يخضع لسلسلة من الحتميات المطلقــة لا يمتلك الا وهم الحرية ، كما انه لا يمتلك نفسا خالدة ، بل ان

(٧) Ross (W.D.) : Aristote. Payot, Paris 1930 p. 258

(٨) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 12.

عقلا لا يفنى هو الذي يحركه . وهذا العقل ليس عقلا شخصيا بل هو عقل مشترك بين الجميع ، هذا ما ذكره كما قلنا أخلص شراح ارسطو فى تأويلهم لفلسفته ، ومنهم الاسكندر الأفروديسى وابن رشد . وتختلف الأديان الثلاثة مع هذه الآراء ، لأنها تجمع على أن الله خلق العالم وفق ارادة حرة ، وانه يشمله بعنايته العليا ، وأنه خلق الانسان حرا ، وبالتالى فهو يستحق الثواب والعقاب ، كما أنه أعطاه نفسا فردية خالدة ستنال جزاءها فى حياة مستقبلة (٩) .

ويمكننا القول باختصار ، بعد هذا العرض ، ان الخلق لا معنى له عند أرسطو لأن المادة عنده قديمة والصورة كذلك من باب أولى . والحركة قديمة عند ارسطو ، ولذا فمن المستحيل أن يكون العالم قد وجد بعد أن لم يكن موجودا ، لأن الايجاد حركة والحركة قديمة (١٠) .

تنوعت اشكال هجوم رجال الدين على اختلاف اديانهم على فلسفة ارسطو وان اتفقت جميعها بصدد مفهوم هو محور المفاهيم الأرسطية الأخرى ، ونعنى به المادة الأولى . ان معتقد الخلق فى الزمان ، المشترك بين كل الأديان الثلاثة يتعارض وقدم العالم كما هو واضح ، ولذا كان لابد من اصطدام المفهومين . ولذا اضطر بعض الفلاسفة المشائين الذين حرصوا على التوفيق بين الفلسفة والدين وعلى راسهم ابن سينا فى الاسلام ، وابن ميمون فى اليهودية ، والقديس توماس الأكوينى فى المسيحية الى الاستعانة بالأفلوطينية للتوفيق بينها وبين الأرسطية تمهيدا للتوفيق مرة ثانية بين هذا المزيج الجديد وبين دينهم . لقد خلط هؤلاء المشاؤون الموفقون بين الواحد الذى قال به أفلوطين وبين المحرك الأول الأرسطى ، وقالوا بسلسلة من الكائنات التى تفيض عن هذا الواحد .

---

(٩) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 314

(١٠) James (Theodore) : Introduction to "Aristotle Dictionary", edited by Thomas Kierman. Philosophical library. New York, 1962 p. 12.

أى أن هؤلاء الفلاسفة أقحموا نظرية الصدور émanation فى فلسفتهم الأرسطية · ولقد وضح ابن سينا بالذات فيما يقول أستاذنا الدكتور مدكور ، نظرية الصدور أو الفيض ووضع لها بعض المبادىء فى مقدمتها أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد · فعل ابن سينا ذلك حتى يصون وحدة الله ، فالاله الواحد يصدر عنه العقل الأول وعن هذا العقل يصدر عقل ثان بفضل تعقله لله كما تصدر عنه نفس فلكية فى تعقله لذاته · وجعل ابن سينا الهيولى تصدر عن العقل العاشر وهو العقل الفعال ، أى لم يجعل الهيولى تصدر عن الله مباشرة بل عن طريق وسائط وذلك حتى يباعد بين الله وعالم التغير ·

وهؤلاء الفلاسفة الأرسطيون الذين وفقوا بين عناصر الفلسفة الأرسطية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، والذين تحدثوا عن خلق العالم ، وان كان خلقا قديما ، وعن ان العالم يفيض منذ القدم عن الله ، لم يغيروا فى الحقيقة شيئا بهذا التوفيق · لقد ظلت المشكلة الأساسية باقية بما ان تصور الخلق وتصور القدم تصوران متعارضان (١١) ·

اما ارساء الأرسطية الجذرية الخالصة فكان من نصيب ابن رشد ، وبالتالى فان كل من وقف هذا الموقف من اليهود أو من المسيحيين ينتمى لمدرسة ابن رشد ، ومن هنا يمكن اعتبارد رشديا ·

عارضت الكنيسة الكاثوليكية كما عارض علماء الكلام المسلمون واليهود تلك النظرية الأفلاطونية المحدثة التى تفسر الخلق بفكرة الفيض المتتالى ، والتى حاول فلاسفة التوفيق من أصحاب الأديان الثلاثة أن يوفقوا بينها وبين النظرية الأرسطية التى تنكر الخلق تماما · أما علة هذا الاجماع من جانب رجال الاديان الثلاث على التصدى لنظرية الفيض فهو أن الخلق فى الأديان الثلاثة يتم دفعة واحدة وليس فى شكل فيوضات متتالية ، بل أن هذا المفهوم الأخير للخلق يعد هرطقة فى نظرها جميعا ·

---

(١١) د· مدكور : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ، للسنة التمهيدية لماجستير قسم الفلسفة ، عام ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ ·

ما هو موقف ابن رشد من النظرية الأرسطية ومن النظرية التى توفق ما بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة وأخيرا ما هو موقفه من مفهوم الخلق الاسلامى ؟ هل استطاع ابن رشد أن يكون أرسطيا جذريا حقا أم حاول هو أيضا نوعا من التوفيق بين المعلم الأول وبين الدين الاسلامى؟ هذا ما سيتبين لنا من خلال دراستنا لمشكلة العالم عنده ٠

ثانيا ـ مشكلة العالم عند ابن رشد :

استطاعت الفلسفة العربية عموما أن تستخلص بمهارة وبدقة المشاكل الكبرى فى الأرسطية كما استطاعت أن تتابع حلولها ببراعة ٠ ويبدو أنها استطاعت أن تتفوق فى هذا على الفلسفة المسيحية التى كانت تميل دائما الى تسطيح هذه المشاكل كما كانت تميل الى تناولها من الزاوية الجدلية ٠ ويقول رينان ، الذى سيطرت عليه بقوة فكرة أن الفلسفة الرشدية والفلسفة العربية بعامة تكادا أن تكونا شيئا واحدا، ان جوهر الفلسفة العربية وبالتالى الفلسفة الرشدية تمثل فى هاتين النظريتين ، أو الضلالتين الكبيرتين كما كان يطلق عليهما فى العصور الوسطى المسيحية ، المرتبطتين بشدة فيما بينهما ، واللتين تكونان تأويلا كاملا وجديدا للارسطية ، ونعنى بهما قدم العالم ونظرية العقل (١٢)٠ وما يهمنا فى قول رينان هذا ، بالرغم من تحفظنا على اعتبار ان الفلسفة العربية عامة والفلسفة الرشدية شىء واحد ، هو أنه يصدق بالفعل على فلسفة ابن رشد ٠ وسنعرض لأولى هاتين النظريتين الرشديتين الرئيسيتين فى هذا الفصل ونعنى بها بالطبع نظرية العالم ٠

يرى أستاذنا الجليل د٠ مدكور أن الفلسفة الاسلامية كانت فى جوهرها فلسفة اختيارية éclectique او توفيقية ، ويفرق لنا بدقة بين التلفيق syncreusme والاختيار éclectisme, فالتلفيق هو مجرد جمع أما الاختيار أو التوفيق فليس منقصة ، وليس عيبا ، والمهم أن يحسن الشخص الاختيار ٠ وهكذا فعل مفكرو الاسلام فانتهى بهم الأمر الى أنهم جعلوا فلسفتهم التوفيق بين الواحد والمتعدد لحل مشكلة الأبدية ٠ وتدور فلسفة ابن رشد حول الواحد والمتعدد ، او

---

(١٢) Renan: averroës et l'averroisme p. 107—108.

بعبارة اسلامية حول القديم والحادث . واحدى صور مشكلة الواحد والمتعدد فى الفلسفة الاسلامية ، وفى فلسفة ابن رشد أيضا بالطبع ، هى مشكلة الخلق والابداع La création وهى التى سندرسها هنا لنتبين مدى تمسك ابن رشد بالأرسطية الجذرية الخالصة أو على العكس مدى محاولته التوفيق بين الأرسطية والاسلام (١٣) .

(أ) العالم بين الحدوث والقدم عند ابن رشد : العالم قديم وله علة :

لم يعالج ابن رشد نظرية العالم معالجة منظمة متكاملة الا فى كتبه الشخصية الثلاثة ونقصد بها بالطبع « تهافت التهافت » و « فصل المقال » و « مناهج الأدلة » . وقد يوحى هذا بأن فلاسفة المسيحية وعلماء لاهوتها فى القرن الثالث عشر لم يقفوا على حقيقة نظرية ابن رشد فى هذا المجال بما أن هذه الكتب كانت تقريبا غير معروفة فى ذلك الحين . ولكن الواقع غير ذلك ، لأن هذه النظرية معالجة أيضا ، ولو أنها معالجة بطريقة غير منتظمة ، فى شروح ابن رشد على كتب أرسطو بحيث يمكننا القول انه ابتداءا من عام ١٢٣٠ تقريبا (وهو التاريخ الذى تم قبله نقل كل مؤلفات ابن رشد الى اللاتينية) لم يكن بين مفكرى المسيحية من يجهل نظرية ابن رشد فى العالم .

ولابن رشد موقف فلسفى عام يبرز وراء أى نظرية من نظرياته ويتلخص هذا الموقف فى رد فعله الأرسطى الخالص ضد الأفلاطونية المحدثة التى أرادت أن توفق بين الفلسفة والعقيدة الدينية عموما . وكان الفلاسفة المسلمون السابقون على ابن رشد بما فيهم ابن سينا يضطرون الى التوفيق بين الأفلاطونية المحدثة والأرسطية بغية التخفيف من حدة صدام المبادىء الأرسطية الخالصة مع العقيدة الاسلامية ، أما ابن رشد فكان يريد العودة بالأرسطية الى نقائها الأول . وهذه الرغبة أو النزعة التى سيطرت على فكره هى التى نلمحها فى كتبه الأرسطية أو فى شروحه بينما تخف حدتها فى كتبه التوفيقية . ويذهب دوهم الى أن

---

(١٣) محاضرات د. ابراهيم مدكور لطلبة السنة التمهيدية بقسم الدراسات الفلسفية عام ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .

فكر ابن رشد الذى جاء فى شروحه وليس فى كتبه التوفيقية الثلاثة هو الذى أثر على تطور العلم وعلى الفلسفة فى قلب المسيحية الغربية (١٤) قصدنا بهذه المقدمة بيان الدوافع التى كانت وراء نظرية العالم عند ابن رشد — تلك النظرية التى هوجمت بضراوة سواء من قبل علماء الكلام الاسلاميين أو علماء اللاهوت المسيحى ٠

وكعادتنا ووفقا للمبدأ الذى التزمنا به طوال هذه الدراسة ، وهو أن النصوص خير دليل على الفكرة ، نسوق عدة نصوص تبرز نظرية العالم الرشدية ٠ ولقد أخذنا هذه النصوص من شروح ابن رشد كما أخذنا بعضها من كتبه التوفيقية حتى نكون فكرة متكاملة عن نظريته هذه ، كما قصدنا من الاعتماد على بعض نصوص كتبه التوفيقية بيان موقفه من التعارض ، الذى اعتبره هو ظاهريا ، بين المفهوم الفلسفى للعالم ومفهوم الدين عنه ٠

يقول ابن رشد فى « تهافت التهافت » القوم (يقصد الفلاسفة) لما أداهم البرهان الى أن ها هنا مبدأ محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده والا كان فعله ممكنا لا ضروريا ، فلم يكن مبدأ أولا فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال فى وجوده » (١٥) ٠

ويقول ابن رشد : « فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك فى أذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعنى الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لايحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده الا أن يكون ينقصه من وجوده شىء أعنى أن لايكون على

---

(١٤) Duhem : Le système du monde. Tome IV, p. 512.

(١٥) تهافت التهافت : ص ٢١ ٠

وجوده الكامل أو يكون من ذوى الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وأنه لا اختيار له من تلك الجهة فى فعله » (١٦) . ويقول « لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من اطلاق الأشعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث وانما يتصور القدم فيه لأن هذا الأحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر . قلت ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم الا ما لا علة له وقد رأيت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأى (١٧) . ويقول فى فصل المقال « فان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة ففى الأنباء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ـ أعنى غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ... وقوله تعالى « ثم استوى الى السماء وهى دخان » يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شيء .

والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا فى العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فانه ليس فى الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نصا أبدا (١٨) . وتقدم لنا هذه النصوص دليلا قويا على قدم العالم عند ابن رشد ، وان كان قدما من نوع معين . فالله عند ابن رشد ، كما هو عند كل المسلمين ، قديم ، وهذا لا شك فيه ، والقديم لابد وأن يكون فعله قديما مثله الا اذا كان هناك مايحول دون اتمام هذا الفعل ، وهو ما لا يليق بالله . العالم اذن وهو من فعل الله لابد وأن يكون قديما مثل فاعله . استمد ابن رشد بمهارة فى رأينا ، هذا الدليل من ذات طبيعة الله .

---

(١٦) تهافت التهافت : ص ٩٦ ، ٩٧ .

(١٧) نفس المصدر السابق : ص ١٢٤ .

(١٨) فصل المقال : ص ٢١ ، ٢٢ .

ولا يعنى كون العـــالم قـديم مثل الله انه لا علة له مثله ايضـا ، وربما يكون هـذا هو المعنى الشائع لتعبير القــديم وهو المعنى الذى يتمسك به علمـاء الـكلام ، وهو الذى تسبب فى حـدوث البلبـلة بالنسبة لمشـكلة العـــالم · ان القـــديم فيما يقول ابن رشد يمكن أن تـكون له علة ، ومن هنـــا فهو حادث بمعنى انه معلول ، وان كان قـــديما زمانا بمعنى ان حـدوثه قـد تم منـذ الأزل · وكان الشرع أدق من كل علمـــاء الـــكلام عنـدما استخدم لفظة « الخلق » بدلا من « الحـــدوث » فى حديثه عن أصل العـــالم ، فالخلق يشــير الى معنى العـلة أكثر مما يشـير الى الايجاد فى زمان · واختــار ابن رشـد خير أنواع الحـــدوث للعـــالم بمعنى أنه اختـــار أكثر معـانى الحـدوث ليـــاقة بجلالة الخـــالق عندما اعتبره حـدوثا بمعنى المعلولية لا بمعنى البـدء الزمانى · ويمكن أن نسمى هـذا النمط من الحـــدوث بالحـــدوث الذاتى كما سماه الجرجانى الذى فـرق بين الحـــدوث بعـامة وهو « عبـــارة عن وجود شيء بعـــد عـــدمه » والحـدوث الذاتى وهو « كون الشيء مفتقرا فى وجوده الى الغير » أمـا الحـدوث الزمانى فهو « كون الشيء مسبوقا بالعـــدم سبقا زمانيـا » ويقول الجرجانى بعـد ذلك مقـــارنا بين الحـــدوث الذاتى والحـدوث الزمانى « والأول أعم مطلقا من الثانى » (١٩) ·

ويتضح من النص الثـالث الذى ذكرناه ضمن نصوص ابن رشد(٢٠)، أن فيلسوفنـا يريد أن يوحى بأن النظرة الفلسفية لخلق قـديم لا تتعـارض مع النظرة القرآنيـة وأن مفهوم الحـدوث الذى ذكر فى القرآن لا يتضمن بالضرورة عنصر الزمان ، وأن الأشـاعرة بالتـالى هم الذين قـدموا تأويلا خاطئـا لتصـور القرآن السليم · ويلاحظ فان دن برج فى تحقيقـه الرائع الدقيـق لتهـافت التهافت أن فعل « أحـدث » فى اللغـة العربيـــة يعكس الناحيـة العليـة لفعل أوجـــد ، وبالتــــالى فهـو خال من أى مضمون زمانى (٢١) · وفى فصـل المقـــال كما يتضح من النص الذى ذكرناه يعلن

---

(١٩) تعريفا ـ الجرجانى ـ استانبول ، سنة ١٣٢٧ هـ ، ص ٥٦ ·

(٢٠) تهـافت التهـافت : ص ١٢٤ ·

(٢١) S. Van Den Bergh : Averroes : Tahafut Al Tahafut (The incoherence of the incoherence 2 volumes. Messro-Luzac and Co 1945 — Volume II (Notes) ; p. 55.

ابن رشد صراحة أن هناك العديد من آيات القرآن لو أخذت على ظاهرها لدلت على أن الخلق ليس من عدم كما أنه ليس فى زمان ؛ بل هو خلق قديم لأن الزمان والوجود أزليان أو بتعبيره هو « أن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين » ٠

نقض ابن رشد فى « الكشف عن مناهج الأدلة » أدلة الأشاعرة على حدوث العالم وانتهى الى أن طريقة المتكلمين ليست برهانية وليست شرعية كذلك بمعنى أنها لا تناسب الجمهور (٢٢) ٠ والعقيدة لا تطالبنا بأكثر من معرفة أن العالم له علة هى الله « أعلم أن الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له ، وان لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه » (٢٣) ٠ الا أن موقف ابن رشد فى فصل المقال أقل حزما منه فى تهافت التهافت ، وقد يكون سبب ذلك اختلاف طبيعة الكتابين والجمهور الذى يخاطبه كل منهما ، يقول عن العالم فى فصل المقال « انه قد أخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقى ، ومن الوجود القديم ، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديما ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا ، وهو فى الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا ، فان المحدث الحقيقى فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقى ليس له علة » (٢٤) ٠ العالم من صنع الله فهو قديم لو نظر اليه من حيث هو نتيجة لفعل الله ، ومحدث من حيث أن له علة هى الله ٠ ويمكننا القول أنه محدث منذ الأزل ، أو محدث قديم الحدوث ٠ ويعلل لنا أستاذنا الدكتور مدكور عدم فهم المسيحيين لفكرة معلولية العالم لله عند فيلسوفنا بأنها كانت أوضح ما تكون فى كتبه التوفيقية الثلاثة ، وبأنها لم تكن واضحة تماما فى شروحه الأرسطية ٠ اذن الهجوم الشديد الذى صادفته نظرية العالم عند ابن رشد فى العصور الوسطى المسيحية يرجع الى عدم وقوف مفكرى العصور الوسطى على الفكرة التوفيقية الأساسية فى هذه النظرية عند ابن رشد والتى كانت تمثل الحل العبقرى لهذه المشكلة العظيمة الخطر ٠

---

(٢٢) مناهج الأدلة ، ص ٤٣ — ٥٤ ٠
(٢٣) مناهج الأدلة ، ص ١٠٨ ٠
(٢٤) فصل المقال ، ص ٢١ ٠

ويعرض لنا ابن رشد مذهب أرسطو فى أصل الكائنات فيقول فى تفسيره لمقالة اللام فى « تفسير ما بعد الطبيعة » ان الفاعل انما يفعل المركب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة الى الفعل ... ان الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة وانما هو مخرج ما بالقوة الى الفعل ... وهو يشبه الاختراع أيضا من جهة انه يصير ما كان بالقوة الى الفعل ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتى بالصورة من لا صورة » (٢٥) ويقول بعد ذلك فى تفسيره لنفس المقال : « والذى يعتمده أرسطو فى أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شىء من لا شىء ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد الا بالعرض أعنى من قبل كون المركب وفساده . وهذا الأصل هو الذى اذا لزمه الانسان عند توفيه النظر فى هذه الأشياء ولم يفعله لم يعرض له فيها شيئا من هذه الأغاليط ... وذلك أنه ان جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل ولما اعتقد من أهل ملتنا أن الفاعل انما يفعل بالاختراع والابداع من لا شىء ولم يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها فى بعض شيئا بهذه الصفة قالوا ان ها هنا فاعلا واحدا لجميع الموجودات كلها هو المباشر لها من غير وسط » (٢٦) ، ان الفعل عند أرسطو اذن هو اخراج ما بالقوة الى الفعل . هذا هو « الخلق » الذى قال به أرسطو وهو ليس خلقا من عدم بالطبع ، أى ليس اختراعا . ان العالم يحتاج، حتى لو اعتبرناه قديما ، الى فاعل لا محالة . ان سلسلة الأسباب فيما يرى أرسطو تنتهى آخر الأمر الى سبب أول هو مبدأ الحركة والفعل فى الكون والا لأمكن وجود معلول لا علة له وهذا محال ، والا لأصبح كل موجود بالعرض أو بالاتفاق وفى هذا انكار لحكمة الفاعل . ولقد أخطأ المتكلمون عندما اعتبروا أن الله هو العلة الوحيدة لكل شىء وأنكروا سلسلة العلل الخاضعة له .

---

(٢٥) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة - تحقيق موريس بويج ، المجلد الثالث - بيروت ، ١٩٤٨ ، ص ١٤٩٩ .

(٢٦) تفسير ما بعد الطبيعة - المجلد الثالث ، ص ١٥٠٣ ، ١٥٠٤ .

وحـــدوث العــــالم عنـــد ابن رشـــد حـــدوث مســتمر وأزلى creatio ab aeterno وهو ليس حـدوثا « منقطعـا » • ويختلف ابن رشـد مع المتكلمين من حيث أن الاحـداث الدائم عنـده أحق باسم الاحداث من ذلك « المنقطع » ، بينما العكس هو الصحيح عند المتكلمين ، وقد تمسك ابن رشد بالحـدوث المستمر لأنه أدل على قـدرة صـانعه اذ ينطوى على فـكرة استمرار القـدرة على الفعل ، بينما الاحـداث المنقطع يشـير الى إثبـات قـدرة سبقها عجز لدى الصـانع وفى ذلك تقليل من شأن الفاعل القـادر على كل شيء (٢٧) • يقول ابن رشـد فى تهـافت التهافت « وأما ان كان العـالم قـديما بذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك لأن كل حركة مؤلفـة من أجزاء حادثة فليس له فاعل أصـلا واما ان كان قـديما بمعنى أنه فى حـدوث دائم وانه ليس لحـدوثه أول ولا منتهى فان الـذى أفاد الحـدوث الدائم أحق باسـم الاحـداث من الذى أفاد الاحداث المنقطع وانما سمت الحكماء العـالم قـديما تحفظـا من المحـدث الذى هو من شيء وفى زمان وبعد العدم » (٢٨) •

وفى المقـارنة التى عقـدها ابن رشد بين أفـلاطون وأرسـطو يقول ان أفـلاطون قال بحـدوث العـالم فـكان من الواضح أنه يقول ان له صـانعا اما أرسطو فقـد وصف العـالم بالقـدم ولذا أتهم من جـانب الأفلاطونيين أنه لا يرى للعـالم صـانعا • ومن أجـل هـذا كان على المشائين اثبـات أن أرسطو لم يقل بهـذا • ولقـد قام دليلهم على فـكرة الحركة (٢٩) • يقول ابن رشـد : « فمعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة واذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية » (٣٠) • جعل ابن رشد أرسطو يقول اذن بأن المحرك الأول هو صـانع الـكون ، وجاء تأويله كما رأينـا ماهرا ومعتمدا على فـكرة أرسطية ألا وهى فـكرة الحركة •

---

(٢٧) د• ماجـد فخـرى : ابن رشـد ، دائرة معـارف البستانى ، ص ٩٨ •

(٢٨) تهـافت التهـافت ، ص ١٦٢ •

(٢٩) تهـافت التهـافت : ص ١٧١ •

(٣٠) نفس المرجع السابق : ص ١٧٢ •

ويمكننا القول أن موقف ابن رشد من مشكلة العالم لم يكن مضطربا، كما ذهب كثير من الباحثين اذ تمسك فيلسوفنا بنفس الموقف سواء في شروحه الأرسطية أو في كتبه التوفيقية ، وقد تبين لنا ذلك من خلال عرضنا للنصوص • ولا ننكر أنه حاول التوفيق فى كتبه الخاصة ، ولكنه لم يفعل ذلك على حساب فكره الفلسفى العقلانى •

اعتقد كثير من الباحثين أن موقف ابن رشد من مسألة القدم والحدوث لا يختلف عن موقف غيره من الفلاسفة المسلمين ، فالعالم عند ابن رشد فيما يذهبون كما هو عند ابن سينا ليس محدثا حدوثا زمانيا بل حدوث ابداع لا يتقدم محدثه بالزمان والمدة بل بالذات • وكان أرسطو بالطبع هو المصدر الذى أخذ عنه فلاسفة الاسلام فكرة أن الزمان غير موجود خارج العالم وبالتالى فهو لم يكن موجودا قبل وجود العالم (٣١) • والحقيقة أن مقارنة مفهوم العالم من حيث قدمه أو حدوثه عند ابن رشد بنفس المفهوم عند ابن سينا تكشف لنا عن اختلاف جوهرى بينهما أصر عليه ابن رشد وأبرزه فى أكثر من موضع • ان الايجاد عند ابن سينا ، أو الخلق كما اعتدنا تسميته ـ وان كانت التسمية هنا غير دقيقة لأنها لا تتفق والمعنى الذى يعطيه لها فلاسفة الاسلام المشاؤون ـ هو خلق صور جديدة فى مادة قديمة • فالله هو واهب الصور • أما عند ابن رشد فالصور أيضا قديمة أزلية مثلها مثل المادة وفعل الايجاد هو تحريك ما هو بالقوة من صور فى المادة لتصبح بالفعل ، أو تحويلها من حالة القوة الى حالة الفعل بالمعنى الأرسطى •

وربما يكون سبب اللبس أو الحيرة التى يجد مؤرخى الفلسفة أنفسهم فيها وهم بصدد مشكلة قدم أو حدوث العالم عند ابن رشد أنه لم يفرق بدقة بين الأزلية والزمان • فالزمان عنده ، كما هو عند أستاذه أرسطو، مقدار حركة الأشياء الخاضعة للكون والفساد • ولما كان العالم قديما عند ابن رشد ، كما هو عند أستاذه أرسطو ، فقد اعتبر أن الزمان أيضا قديم مثله ، وبالتالى اعتبر أنه لا يختلف عن مفهوم الأزلية •

---

(٣١) د• حسن جراى : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الاسلامى ، مجلة الحكمة ، العدد الأول ، السنة الأولى ، اكتوبر ١٩٧٦ ، ص ٧٧، ٧٨ •

ولم ينتبه ابن رشد الى أن للأزلية جانبين متميزين فى فكر أرسطو ، والى أنها لابد وأن تتميز بأحد جانبيها عن الزمان . فالأزلية قد تعنى نوعا من الاستمرارية فى الأشياء المتحركة أزليا كالسماء الأولى وقد تعنى اللازمانية فى الأشياء التى لا تتحرك قط كالمحرك الذى لا يتحرك والعقول المفارقة (٣٢) . وواضح أن هذا المعنى الثانى من الأزلية هو الذى يميزها عن مفهوم الزمان لأنه هو الذى يميز الله عن بقية الموجودات ، ونقصد بالله المحرك الذى لا يتحرك ، أما الزمان فهو مرتبط بمفهوم الحركة لأنه مقدار أو مقياس حركة الموجودات المتحركة .

(ب) موقف ابن رشد من الخلق من عدم :

يقول ابن رشد « يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره والا يتكون شىء من غير شىء فان معنى التكون هو انقلاب الشىء وتغيره مما بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشىء هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشىء الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه أنه يتكون فبقى ان يكون ها هنا شىء حامل للصور المتضادة وهى التى تتعاقب الصور عليها » (٣٣) . ويقول عن فعل الايجاد أو الخلق عند المتكلمين مقارنا اياه بالايجاد عند الفلاسفة : « ان الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق أعنى بايجاد شىء لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فأخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى أن يصيره بالفعل فهو يتعلق عندهم بموجود فى الطرفين أما فى الايجاد فبنقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه وأما فى الاعدام فبنقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه » (٣٤) . ويقول ابن رشد : « ان الامكان والمادة لا زمان لكل حادث وانه ان وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث » (٣٥) .

---

(٣٢) المرجع السابق : ص ٧١ ، ٧٢ .
(٣٣) تهافت التهافت : ص ١٠٢ .
(٣٤) المرجع السابق ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .
(٣٥) المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

ان الخلق عند ابن رشد كما يتضح من هذه النصوص ليس اخراج الوجود من العدم كما يدعى المتكلمون ، انما هو عنده ، لأنه أرسطى مخلص ، تحويل ما بالقوة الى الفعل · ومعنى هذا أنه لابد من وجود ما يمكن أن يقبل هذا التحول أى لابد من وجود مادة أزلية أبدية قديمة هى التى تتعاقب عليها الصور التى هى أيضا أزلية عند ابن رشد مثل المادة · وجعل ابن رشد اله أرسطو ، أى المحرك الأول الذى لا يتحرك ، الاها صانعا فعله حركة ، أى أنه وفق بين المفهوم الاسلامى لله والمفهوم الأرسطى له فأصبح الله عنده هو اله صانع خالق وخلقه عبارة عن تحريك المادة الموجودة أصلا لاخراج ما بها بالقوة الى الفعل ·

ويبدو لنا أن « الخلق » عند ابن رشد لم يكن بمعنى الابداع أى بمعنى الخلق من عدم انما كان بمعنى الايجاد أو التكوين · ان العالم عنده فى ايجاد مستمر منذ الأزل ، ولكنه لم يبتدع من العدم دفعة واحدة ·

العالم اذن عند ابن رشد قديم وكذلك المادة الا أن هذه المادة القديمة مخلوقة من قبل الله منذ القدم ، ويمكننا القول أن هناك نمطين من الخلق عند ابن رشد : خلق للمادة منذ القدم وخلق للعالم أى للموجودات من هذه المادة منذ القدم أيضا ومعنى الخلق هنا اخراج ما هو بالقوة فى المادة الى الفعل ، مع ملاحظة أن هذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل الى الأبد · ان الخلق من عدم عند ابن رشد هو خلق المادة الأولى وليس خلق العالم ·

اعتمد ابن رشد على ميتافيزيقا أرسطو فيما يتعلق بنظريته فى « الايجاد » أو فى أصل العالم · واله أرسطو كما نعلم ليس علة فاعلة بل هو علة غائية وحسب ، بمعنى أن الموجودات كلها تتجه اليه فى حركتها لأنها عاشقة له · ان فكرة الخلق عنده مرفوضة ولذلك رفضها ابن رشد بمعناها التقليدى الذى حدده لها علماء الكلام ، وحور فيها كما حور مفهوم الله عند أرسطو ووفق بينهما بحيث جعل الله ليس مجرد غائية للعالم بل جعله الفاعل والصانع الوحيد

له وان كان فعله يعتمد على مادة قديمة . ولم يكتف ابن رشد بالاعتراف بعلية الله بل نسب هذه النظرية لأرسطو (٣٦) .

جعل ابن رشد لمفهوم القوة والفعل دورا كبيرا فى نظريته عن أصل العالم واستخدم هذا المفهوم ليفرق بين الله الفعل الخالص ، وبين مخلوقاته المكونة من قوة وفعل .

وقد ادعى بعض مؤرخى الفلسفة أن لابن رشد نظريتين فيما يتعلق بأصل العالم ، فهو فى كتبه الخاصة الموجهة لجمهور كبير من القراء لا يقول بالقدم بل بخلق العالم ، أما فى كتبه الفلسفية أى فى شروحه الأرسطية فيقول بقدم العالم . والحقيقة أن ابن رشد احتفظ بنفس النظرية فى كل كتبه ، فهو فيما قال لنا أستاذنا الدكتور مدكور فى محاضراته التى سبق الاشارة اليها ، من الفلاسفة الذين احترموا فكرهم الى أبعد الحدود . كان ابن رشد يقصد بقدم المادة فى شروحه انها قديمة زمانا وليست قديمة بمعنى أن لا علة لها ، فهى من خلق الله ، وهو اذا كان ينكر قدم المادة فى كتبه التوفيقية فهو انما يفعل ذلك بقصد ابراز رفضه لفكرة عدم وجود علة للمادة ولفكرة ان تكون هى علة ذاتها وبذا لا تختلف عن الله . والدليل على صحة هذا الرأى ان ابن رشد يؤكد دائما فى كتبه الخاصة على أن ظاهر الشرع يوحى بأن الخلق كان من شىء وفى زمان لأن ذلك أقرب الى تصور العامة الذين لا يستطيعون تصور وجود شىء من لا شىء أو وجوده فى لا زمان . يقول ابن رشد : « وذلك ان قوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود ... وقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء وهى دخان » يقتضى بظاهرة أن السموات خلقت من شىء (٣٧) . فالخلق من شىء عنده ما هو الا معنى ظاهرى ، أى معنى يعتمد على التمثيل بالشاهد ، يحتاج لتأويل من جانب الفلاسفة على ألا يكشف عن هذا المعنى للعامة وهو

---

(٣٦) Van Steenberghen : Aristote en occident p. 18.

(٣٧) فصل المقال : ص ٢١ ، ٢٢ .

الخطأ الذى وقع فيه المتكلمون · يقول ابن رشد فى مناهج الأدلة : « وأما الطريق التى سلك بالجمهور فى تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وان كان ليس له مثال فى الشاهد ، اذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال فى الشاهد ، فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه اياه فى زمان ، وأنه خلقه من شيء اذ كان لا يعرف فى الشاهد مكون الا بهذه الصفة ··· فيجب أن لا يتأول شيء من هذا للجمهور··· فاما أن يقال لهم ان عقيدة الشرع فى العالم هى أنه محدث ، وأنه خلق من غير شيء وفى غير زمان ، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور » (٣٨) · ان ظاهر الشرع فيما يخص الخلق يتفق والفكرة الفلسفية ولذا لا داعى للتأويل · ان الشرع نفسه يقول ان العالم خلق من شيء · هل يقول الشرع ان العالم قديم زمانا أو بمعنى آخر هل يقول ان الله خلقه فى لا زمان أم فى زمان ؟ يقول ابن رشد « ومن العجيب ··· أن التمثيل الذى جاء فى الشرع فى خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذى فى الشاهد ، ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ؛ وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد ، وانما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين ، أعنى لتصور الحدوث الذى فى الشاهد ، وتصور الحدوث الذى أدى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب فاذا استعمل لفظ الحدوث أو القدم بدعة فى الشرع » (٣٩) · فيما يخص علاقة الخلق بالزمان لابد من تأويل ما جاء فى القرآن بل ان القرآن نفسه يوحى بذلك باستخدامه للفظ الخلق بدلا من لفظ الحدوث على الرغم من أن تصويره لهذا الخلق يتفق تماما ومعنى الحدوث كأنما يوحى للفلاسفة أى لأهل البرهان بضرورة التأويل · ان العالم ليس محدثا بالمعنى التقليدى بل هو محدث قديم الحدوث ·

ولقد اختلف ابن رشد فيما يذهب د· هويدى فى استعراضه لمشكلة الخلق فى الفلسفة الاسلامية وفى علم الكلام ، مع الفلاسفة كما اختلف مع مختلف الفرق الكلامية فيما يتعلق بهذه المشكلة · لقد اختلف مع

---

(٣٨) مناهج الأدلة : ص ١١٩ ·

(٣٩) المرجع السابق ، ص ١١٩ ، ١٢٠ ·

الفلاسفة فى قوله بأن العالم قد خلق من العدم (بمعنى أن المادة مخلوقة) كما اختلف مع الأشاعرة فى قوله بأن الخلق فى لا زمان (٤٠) ٠

وهناك فريق آخر من مؤرخى الفلسفة يرى على العكس أن المادة الأولى عند ابن رشد ليست من خلق الله ٠ ويزعم هؤلاء أن المادة الأولى عند ابن رشد مساوية للاوجود ، وهى قوة خالصة أو غياب لكل تحديد، ولهذا لا يمكن أن تكون من خلق الله ٠ انها خالدة وموجودة دائما مع الله فيما يقولون ٠ ويزعم هؤلاء أن فعل الله الوحيد فى مذهب ابن رشد هو استخراج صور الأشياء المادية الموجودة بالقوة فى هذه المادة الى الفعل (٤١) وفى رأينا أن هؤلاء الباحثين الذين يرون أن المادة قديمة عند ابن رشد ، بمعنى أنها غير مخلوقة لله ، استخلصوا هذا المفهوم من قراءة شروحه فقط ولم يتبينوا التفرقة الدقيقة البارعة التى وضعها هو بين معنى القدم ، والتى سبق وأن وضحناها ٠ ولو كانوا دققوا النظر فى كتب ابن رشد الخاصة لتراجعوا عن موقفهم ٠

وهناك من بالغ فى تأويل فلسفة ابن رشد تأويلا أرسطيا بحتا حتى فيما يتعلق بمشكلة أصل الكون ، فذهب الى أن ابن رشد اعتبر المحرك الأول علة غائية فقط وليس علة فاعلة ٠ ان كل محرك من محركات الأفلاك عند ابن رشد لا يتطلع للعقل الخاص بفلكه فحسب بل يتطلع أيضا الى العقل الأعلى ٠ وهذا العقل الأعلى يمكن اعتباره علة أولى، وليس المقصود هنا بالعلة الأولى أن كل شىء يصدر عنها بل المقصود بها أنها علة معقولة ، والمعقول هو علة « من يعقله » ٠٠٠ ان الله عند ابن رشد اذن علة غائية ، وكل جوهر عاقل ومعقول يمكنه بدوره وبهذا المعنى أن يكون علة كائنات عديدة بما أن كل من هذه الكائنات يدركه بطريقته ٠ ويستنتج اصحاب هذا الرأى أن ابن رشد لا يقول بالخلق ولا بالصدور المتتالى (٤٢) ٠

---

(٤٠) د٠ يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية سنة ١٩٦٥/١٩٦٦ . مكتبة النهضة المصرية ، ص ١٢٩ ٠

(٤١) Copleston : La philosophie médiévale p. 216.

(٤٢) Corbin : Histoire de la Philosophie islamique, tome I, p. 34.

وما نراه جديرا بالاشارة اليه هو أن المادة الأولى القديمة ليست جسمانية ولا جوهرا ممتدا بالفعل ، انما هى ما يمكن أن يصبح جسدا عند اتحادها بالصورة الهيولانية . ان المادة الأولى ليست الا مفهوم القوة المطلقة بالمعنى الأرسطى . انها مجرد الامكانية والاستعداد للوجود ، وكأن ابن رشد أراد بموافقته أرسطو على فكرة قدم المادة أن ينفى عن الله وجوده فى أى وقت مع العدم . ان العدم المطلق ليس له وجود عند ابن رشد تماما كما هو الحال عند أرسطو .

ومن الباحثين من ينظر للموضوع برمته نظرة مختلفة . فيرى أن ابن رشد فى نظريته عن العالم لم يكن ماديا بحتا ولا كان مثاليا دينيا خالصا انما كان صاحب موقف وسط بين النزعتين ، أو بعبارة أخرى حاول التوفيق بينهما . فمن المعروف أن الماديين يؤكدون ان الطبيعة أزلية وأبدية اذ أن مالا بداية له لا نهاية له . والمادة عندهم لا تستحدث ولا تفنى وانما هى تخضع فقط للتحولات وللتغيرات . ويرفض هؤلاء تصور قصة الخلق كما جاءت بالأساطير القديمة ، وبأسفار العهد القديم ، وبكل الأديان السماوية منها وغير السماوية . كما أن هؤلاء الماديين يرفضون مبدأ الخلق من العدم ، وهو المبدأ الذى أخذ به بعض المتكلمين المسلمين مثل الأشاعرة وكل علماء اللاهوت المسيحى ، كما رفضوا حدوث العدم أو وقوع الفناء للطبيعة أو للعالم والمادة وهو ماقال به كثير من المتكلمين المسلمين وأجمع عليه رجال الكنيسة المسيحيون . ولقد استطاع ابن رشد الجمع بين الاتجاهين بالتأويل ، اذ أبرز فكرة عدم وجود تناقض بين فكرة أزلية الطبيعة وفكرة وجود فاعل أول لهذا الكون ، ووفق بينهما : فهو يقر بأزلية الطبيعة وأبديتها ويعترف فى نفس الوقت بوجود فاعل أول للكون ، بل أن أزلية الطبيعة وأبديتها هى فى رأى ابن رشد النتاج الطبيعى للاعتراف بوجود مبدأ أول أو علة أولى أو فاعل للوجود (٤٣) .

يتضح من هذا العرض رفض ابن رشد لفكرة الخلق من عدم كما جاءت عند المتكلمين ، انما « الخلق » عنده من مادة أزلية وان كانت

---

(٤٣) د. محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد — دار المعارف مصر سنة ١٩٧١ ، ص ٦٠ — ٦٤ .

مخلوقة ، وفعل الخلق عبارة عن اخراج ما هو بالقوة فى هذه المادة من صور أزلية الى الفعل • ونفى ابن رشد وجود « الحادث بالجنس » أى الخلق من عدم ، وبالتالى كان لابد أن ينفى وجود « العدم المحض » و « الفناء المحض » (٤٤) • وقال ابن رشد بنمطين للوجود ، وهو فى هذا متأثر بوضوح بأرسطو ، هما الوجود بالقوة والوجود بالفعل المرتبطان بعلاقة جدلية • يقول ابن رشد فى تفسير ما بعد الطبيعة : « فان قيل بأى جهة يتعلق فعل الفاعل عندكم بالاعدام قلنا بالوجه الذى يتعلق به فى الايجاد وهو اخراج ما بالقوة الى الفعل فان الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة وكل قوة فانما تصير الى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل • فلو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعل أصلا ولو لم يكن الفاعل موجودا لما كان ها هنا شىء هو بالفعل أصلا ولذلك قيل أن جميع النسب والصور هى موجودة بالقوة فى المادة الأولى وهى بالفعل المحرك الأول » (٤٥) •

ولعل د• قاسم من القلائل جدا الذين ادعوا بأن العالم عند ابن رشد محدث • فهو فى « الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد » ، يتهم رينان بعدم فهم ابن رشد لأنه قال بقدم المادة الأولى عنده ، تلك المادة التى نشأ منها العالم • ويتهم مونك كذلك بنفس الشىء ، ويعلل سبب هذا اللبس عنده باعتماده على نص مأخوذ من تفسير ما بعد الطبيعة• ان ابن رشد فى تفسيره لأرسطو يقول بقدم العالم ، فيما يقول د• قاسم، لأنه مجرد شارح للمعلم الأول أما فى كتبه الخاصة ومنها تهافت التهافت فهو يقول بالخلق (٤٦) • ولعل عرضنا يكون قد أثبت ، اعتمادا على نصوص مختلفة مأخوذة من شروحه ومن مؤلفاته الخاصة، ان العالم قديم بالفعل عند ابن رشد وان لم يكن قديما بالذات بل هو قديم زمانا فحسب وهو مالا يتعارض مع مفهوم خلق الله • وخطأ كل من رينان ومونك الحقيقى فى رأينا أنهما قالا بالمادة الأولى قديمة غير مخلوقة عند ابن رشد • وفى رأينا أن ابن رشد التزم دائما بنفس الموقف سواء فى شروحه الأرسطية أو فى كتبه الشخصية ، فالعالم كان دائما

---

(٤٤) المرجع السابق : ص ٦٨ •

(٤٥) تفسير ما بعد الطبيعة — ص ١٥٠٤ ، ١٥٠٥ •

(٤٦) د• محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد — ص ١٣٦

عنده قديما محدثا أو قديم الحدوث • ثم اليس دفاع ابن رشد عن الفلاسفة ضد الغزالى فيما يتعلق بقدم العالم دليلا على تأييده لفكرة القدم بل ألم يقدم أربعة أدلة على للقدم ؟! .

(ج) نظرية الخلق المستمر عند ابن رشد وموقفه من نظرية الصدور :

يقول ابن رشد فى تهافت التهافت : « ان الفاعل قد يلغى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله فى حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثانى انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعنى أنه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أى هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل فى باب الفاعلية من الأول لأنه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التى وجودها انما هو فى الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل وأن العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا أن الفعل للحركة هو الفاعل للعالم وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم (٤٧) •

جاءت فكرة الخلق المستمر عنده فى رأينا نتيجة لأخذه بفكرة أن الخالق محرك أول وأن فعل الخلق هو تحريك المادة وبما أن الحركة مستمرة فالخلق متجدد ومستمر أى أنه لا يتم دفعة واحدة من العدم بل هو متجدد من لحظة لأخرى ، انه خلق يجعل العالم يستمر ويتغير فى نفس الوقت ، أى أن القدرة الخالقة عنده مستمرة • وهذه القدرة تحافظ على العالم وتحركه باستمرار • أن العالم قديم ولكن له علة خالقة ومحركة هى الله الذى هو بالطبع قديم ايضا مثل العالم وان كان يمتاز عنه أنه بدون علة (٤٨) •

---

(٤٧) تهافت التهافت : ص ٢٦٤ •

(٤٨) Carra de Vaux : Averroës, dans Encyclopédie de l'Islam, tome II p. 437.

وهذا النوع من الخلق المستمر فيما يرى ابن رشد وكما يتضح من النص الذى ذكرناه « أشرف » من الخلق الذى يتم دفعة واحدة ولا يتكرر • ان الفاعل فى حالة الخلق المستمر له مكانة أشرف لأنه يخلق ويحفظ هذا الخلق • ونعتقد أن هذا النوع من الخلق قد حل له تماما مشكلة قدم أو حدوث العالم • فالخلق مستمر منذ الأزل والى الأبد فالعالم قديم زمانا وان كان له علة خالقة هو الله الذى لا يكف عن الخلق ، فالعالم قديم دائم الحدوث •

ان الكون لم يخلق ، أو لم « يوجد » أو لم « يحدث » فى فترة زمانية محددة من قبل العلة الأولى كما جاء فى قصة الخلق فى الكتب السماوية ، بل ان عمليات « الخلق » أو « الايجاد » أو « التحول » أو التبديل أو التغير والتطور هى عمليات أزلية وأبدية ومستمرة • والحدوث هنا لا يكون حدوثا بالذات أى حدوثا بالجنس لأن المادة قديمة والطبيعة أزلية انما هو حدوث بالأجزاء ، أى بالأفراد • وعمليات الكون والفساد الدائمة والمستمرة هى وحدها المتميزة بالحدوث (٤٩) •

ويختلف مفهوم الحدوث عند ابن رشد عن مفهومه عن المتكلمين • يقول ابن رشد فى تهافت التهافت : « فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا ••• فكما أن الموجود الأزلى أحق بالموجود من الغير الأزلى كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه فى وقت ما » (٥٠) ان حركة التحول من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل هى وحدها التى تعد حدوثا عنده ، والحدوث عنده أزلى لم يحدث فى وقت ما ونقصد هنا بالحدوث حدوث العالم •

ولم يقل ابن رشد بالصدور ، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله مختلف عن تصور علماء الكلام الأشاعرة له بل ومختلف عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا اللذين

---

(٤٩) د• محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد ، ص ٦٥ ــ ٦٨ •

(٥٠) تهافت التهافت : ص ١٦٧ ، ١٦٨ •

انتهيا الى القول بالصدور أو بالفيض (٥١) . لم يعتمد ابن رشد على المبدأ الشهير الذى حل به بقية المشائين العرب مشكلة العلاقة بين الله والخليقة أو العلاقة بين الواحد والمتعدد ونقصد به مبدأ « أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد » . وهو المبدأ الذى أبرزه بالذات ابن سينا انما قال بوسيط وحيد بين العلة الأولى أو الله والكثرة أو العالم وجعل العقل الأول هو هذا الوسيط . وهذا العقل الأول كما هو معروف هو محرك سماء النجوم الثابتة أو محرك سماء الثوابت . وداخل هذه السماء تتحرك هيراركية من الأفلاك لكل منهما أيضا نفس عاقلة وكل نفس من هذه النفوس العاقلة تلعب بالنسبة للفلك التابع لها أو الذى يليها دور المحرك تماما كما أن العقل الأول هو محرك السماء الأولى . لقد لفت نظر ابن رشد هذا النظام الحركى للعالم الذى يقدمه أرسطو فى نهاية الكتاب الثامن من كتاب الميتافيزيقا ، فهو أشبه بذلك النظام الذى يبثه قائد فى جيشه أو تبثه حكومة فى مدينة . واعتمادا على هذا النظام وعلى رفضه لفكرة الخلق دفعة واحدة حل ابن رشد مشكلة علاقة الواحد بالكثرة ، وفى نظره أن الفلسفة الأرسطية حلت تماما هذه المشكلة عندما رأت أن مبادىء الخلق تختلف حسب المراحل أو الدرجات فالعقول تصدر عن العقل الأول أما كثرة الأشياء الأرضية فتنتج عن المادة والصورة وعن الأجسام السماوية . وبينما كان ابن سينا ينظر للكون نظرة أفلاطونية محدثة أى يعتبره سلسلة من الحقائق التى تفيض منذ الأزل الواحدة عن الأخرى ، نجد أن ابن رشد يتصوره على أنه عبارة عن تجانس من الحركات تنظمها نفس الغاية وهى الله الذى يسعى العقل لتعقله (٥٢) . يقول ابن رشد فى تفسير ما بعد الطبيعة : « ان الحال فى تعاون الاجرام السماوية فى تخليق ما ها هنا من الموجودات وحفظها كالحال فى ذوى السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدنية فاضلة واحدة بأن يقتدون فى أفعالهم بما يفعله الرئيس الأول » (٥٣) ويقول فيه أيضا : « وأما ما جرت به العامة من أهل زماننا بأن يقال ان المحرك الكذا صدر عنه محرك كذا أو فاض

---

(٥١) د. العراقى : الفلسفة العقلية عند ابن رشد ، ص ١٢٧ .

(٥٢) Brehier La philosophie du moyen âge p. 227 à 299.

(٥٣) تفسير ما بعد الطبيعة ، المجلد الثالث ، ص ١٦٥٠ .

عنه أو لزم ما أشبه هذه الألفاظ فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادىء المفارقة ... فان الفاعل ... ليس يصدر عنه شيء الا اخراج ما بالقوة الى الفعل وليس ها هنا قوة ولذلك ليس هناك فاعل وانما ثم عقل ومعقول ومستكمل ومستكمل به على الحال الذى تستكمل الصنائع بعضها ببعض وذلك بأن تأخذ بعضها مبادئها من بعض » (٥٤) ٠

عالج جان جوليفيه فى بحثه الذى تقدم به لـ « مهرجان ابن رشد » الذى نظمته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والذى عقد فى الجزائر من ٤ الى ١٠ نوفمبر ١٩٧٨ ، موقف ابن رشد من نظرية الصدور ضمن ما عالج من مواقف ابن رشد الفلسفية ، التى اختارها ليبين اختلاف ميتافيزيقا ابن رشد عن ميتافيزيقا أستاذه أرسطو ٠ وهو يرى أن الشارح اتفق مع أرسطو فى أن العلة الأولى للوجود هى عقل ، الا أن فيلسوفنا العربى أضاف الى هذه النظرية الأرسطية نظرية الفيض المتتالى المنظم للمحركات وللأفلاك عن المحرك الأول ٠ وقد اعتمد جوليفيه على نصوص « تلخيص ما بعد الطبيعة » ، وهى نصوص يمكن أن توحى بالقول بالصدور (٥٥) ٠ ولايمكننا انكار خلو فلسفة ابن رشد من كل أثر لنظر الفيض الأفلوطينية الا اننا نؤكد أنه رفض تماما أهم مبادئها ونعنى به أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتمسك كما أوضحنا من قبل بأن الكثرة تصدر عن الله بواسطة العقل الأول ٠

بهذا العرض نعتقد أننا نكون قد أبرزنا أهم عناصر نظرية العالم عند ابن رشد ٠ فالعالم عنده قديم الحدوث أو هو قديم زمانا فقط ، وان كان ليس قديما بالذات ٠ أما من حيث موقف فيلسوفنا من الخلق ، هل هو خلق من العدم أم خلق من مادة فان ابن رشد يستخدم صيغة « الخلق من عدم » فى « فصل المقال » وفى « مناهج الأدلة » وان أوحى أحيانا فى كل من « تهافت التهافت » و « تفسير ما بعد

---

(٥٤) المرجع السابق ، ص ١٦٥٢ ٠

(٥٥) J. Jolivet : Divergences entre les Métaphysiques d'Ibn Rushd et d'Aristote p. 6 — 7.

فى « مهرجان ابن رشد » : الذكرى المئوية الثامنة لوفاته فى الجزائر ١٩٧٨ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزء الأول : ابن رشد ، مؤلفاته وتاثيره فى الفكر الانسانى ٠٠

الطبيعة » بأنه يأخذ برأى أرسطو من حيث أن المادة قديمة وأن الخلق ما هو الا اخراج ما هو موجود بالقوة فى المادة الى الوجود بالفعل • وذهب أستاذنا د• مدكور فى محاضراته القيمة التى سبق لنا الاشارة اليها الى أن ابن رشد لاحظ أن أرسطو لم يحدد العلاقة بين الهيولى والمحرك الأول كما لاحظ أيضا أنه قال بالعقول وبالأفلاك دون أن يوضح كيف وجدت بينما حاول المشاؤون العرب تفسير ذلك • وحل ابن رشد هذه المشكلة فيما نرى بقوله أن الهيولى قديمة ، وهو فى هذا يتفق معأرسطو، وان جعلها فى نفس الوقت مخلوقة وبذا يكون قد حافظ على سلامة العقيدة • أما بالنسبة للعقول وللافلاك فرأينا كيف ربط بينها وبين الخالق • وتأكيده المستمر على فكرة الخلق المتجدد المستمر يكاد يقطع بأن العدم لا وجود له عنده •

ولا يعيب ابن رشد فى رأينا أنه قال بالقدم ، فهذه النظرية الفلسفية تتفق مع بقية مذهبه ولسنا بصدد محاكمة فيلسوف قرطبة محاكمة دينية ، فكفاه ما حدث له فى حياته انما نحن بصدد محاولة توضيح ما ذهب اليه فعلا ، تاركين الحكم على ايمانه لغيرنا • ولذلك نعتقد أن الدكتور محمود قاسم بالرغم من دراساته المتعددة عن ابن رشد ومن جهوده المتواصلة لابراز قيمة هذا الفيلسوف وابراز أثره فى الفلسفة المسيحية ، تخلى عن الموضوعية العلمية عندما ذهب الى أن ابن رشد يقول بحدوث العالم والى أنه لم يقل أبدا بقدمه • وكان د• محمد يوسف موسى أكثر توفيقا فى الحكم على هذه النظرية عند ابن رشد وأكثر التزاما بالموضوعية العلمية مع التمسك بالعقيدة الاسلامية ، عندما قال انه من الخير أن نقول بأن القول بالحدوث يجعل من السهل تصور النسبة أو العلاقة بين الله والعالم أى بين الخالق والمخلوق • والوحى وان جاء بحدوث العالم فى الزمان فان للعقل منطقيا أن يجيز لا أن يوجب كما ادعى ابن رشد قدم العالم (٥٦) • ويمكننا القول أن العقل وحده لا يستطيع القطع ابدا بأحد الرأيين هل العالم قديم أم حادث، أى هل له بداية زمانية أم لا ، لأن القولين يتطلبان منا فى الحالتين

---

(٥٦) د• محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص ٢٠٥ •

« الخروج » من الزمان ، وبالتــالى تحقيـق المسـتحيل ، ونرى أنه من الحكمة الأخـذ بمـا جاء فى العقيـدة طالمـا أن الاستدلال العقلى لايستطيع اثبـات أحـد الرأيين ٠ ولا ننكر أن المشكلة كما قال الرازى مقامهـا « مقـام مهيب غامض » الا أن فيلسوف قرطبـة الجرىء العقلانى الخالص ما كان يخشى غموضـا وما كان يحول دون استخدامه للعقل فى أى مجال أى شىء ! (٥٧) ٠

---

(٥٧) د٠ حسن جراى : الزمان والوجود اللازمانى ، ص ٧٥ ٠

الفصل الثانى

مشكلة العالم عند ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكوينى

أولا — مشكلة العالم عند البرت الكبير :

كثيرا ما كان ينتهى البرت الكبير فى فلسفته الى نتائج تتعارض والعقيدة وعندئذ كان يقول أن مايقدمه فى كتبه الفلسفية لا يعبر عن فلسفته الشخصية فما هو الا مجرد عارض لآراء الفلاسفة ، أما فلسفته فالبحث عنها يكون فى كتبه اللاهوتية · رأينا ونحن بصدد معالجة مشكلة التوفيق عنده ان هذا الموقف يحير دارس فلسفته · ومن الموضوعات الهامة التى تعارضت أفكاره فيها مع ما جاء فى العقيدة مسألة أصل المخلوقات أو أصل العالم · فبينما تؤكد العقيدة المسيحية أن المخلوقات بتعددها قد خلقت دفعة واحدة ومباشرة بواسطة خلق الله ، فان ما يسميه ألبرت بالفلسفة المشائية (وهى الأرسطية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة) ترى أن الكثرة توجد فى الكون بواسطة معلول أول هو العقل الأول (١) · تمسك ألبرت كمسيحى بما جاء فى العقيدة وعرض من ناحية أخرى فلسفة المشائين مدعيا أنه مجرد عارض لها ولا يعنى هذا أنه مؤمن بها ·

والفلسفة المشائية فى نظر القديس ألبرت ليست فقط تلك الموجودة فحسب فى كتب ارسطو بل تلك الموجودة أيضا فى كتاب العلل وفى كتب المشائين العرب وخاصة تلك التى نجدها فى تأويل الفارابى وابن سينا للفلسفة الأرسطية ، اذن هى الفلسفة الأرسطية المصطبغة بصبغة أفلاطونية

---

(١) Duhem : Le système du monde. Tome V.p. 430 — 431.

محدثة . وتمسك البرت بالمبدأ الشهير ، الذى أعتمد عليه كل المشاؤون العرب باستثناء ابن رشد وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والتفسير أصل الكون . ولعل تمسكه بهذا المبدأ هو الذى دفعه الى مهاجمة الفيلسوف اليهودى الشهير ابن جبيرول الذى ذهب ، متفقا فى هذا مع العقيدة المسيحية ومختلفا مع المشائية العربية ، الى أن الله يخلق بارادته دفعة جديدة كثرة الموجودات . واعتبر البرت أن هذه الفكرة بالرغم من كونها تتفق وفكر علماء اللاهوت المسيحى ، لا تتفق وقواعد الفلسفة (٢) .

(أ) العالم قديم فلسفيا :

عرض البرت فى كتابه « الطبيعة » الحجج التى برهن بها المشاؤون مثل أرسطو وابن سينا والغزالى على انه ليس للحركة ولا للزمان بداية. ولكنه يضيف هذه الملحوظة فى الكتاب الثامن : « ان هذه البراهين تثبت فقط أن العالم لم يكن لوجوده بداية وأنه لم يوجد وقت لم تكن فيه الحركة موجودة . ان هذا صحيح بالتأكيد ولقد وافقنا عليه فيما سبق » (٣) . وهو يقول فى الفصل الخامس عشر من نفس الكتاب الثامن من الطبيعة بعد أن بحث عن أدلة فلسفية لصالح الخلق وضد قدم العالم : « ان أى من هذين الرأيين لا يمكن اثباته عقليا ، ولا يمكن اثباته الا بأدلة احتمالية » ! (٤) وهكذا يبدو موقف ألبرت الكبير مضطربا بصدد هذه المشكلة : فهو تارة يقول ان هناك أدلة عقلية فى مجال الفلسفة تؤكد قدم العالم ، وتارة يتخذ موقف ابن ميمون من نفس المشكلة : ان الخلق محتمل كما أن القدم محتمل أيضا .

---

(٢) St. Albert : De causis, Lib. I, tract. III, chap. VIII, cité par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge" p. 299.

(٣) St. Albert : Physica, lib. VIII, tract I, chap. IV, acité par Duhem dans "Le système du monde", tome V. p. 434.

(٤) St. Albert : Physica, lib. VIII, tract. I, chap. XV cité par Bréhier dans "La philosophie du moyen âge p. 300.

والمادة الأولى عند ألبرت الكبير لم تنشأ ولكنه يرفض من جهة أخرى فكرة أنها لم تخلق ، ويذكرنا هذا التحايل للخروج من المأزق الذى تضبعه فيه الفلسفة الأرسطية ، فيما يتعلق بالمادة ، بما ذهب اليه ابن رشد من قبل من أن المادة الأولى قديمة وان كانت من مخلوقات الله · ويبدو لنا أن ألبرت يقول بالخلق ، فهو من رجال الكنيسة ولا يستطيع أن ينكر ذلك ، ولكنه خلقا تختلط فيه المفاهيم الأرسطية بالمفاهيم الأفلاطونية المحدثة ·

ورفض القديس ألبرت التأويل الشائع فى عصره لهذه الآية :

"In principio Deus creavit caelum et terram."

« وفى البدء خلق الله السموات والأرض » ، اذ كان آباء الكنيسة يقترحون أن تشير كلمة "Caelum" فى هذه الآية الى مجموعة المخلوقات الملائكية ، وأن تشير كلمة "terram" الى مجموعة الأجسام والسموات والعناصر · رفض تلميذ الأرسطية المستجد هذا التأويل لأنه غير فلسفى قائلا : « يدعى البعض أن الله قد خلق أولا الملائكة ثم الأفلاك السماوية ، ولكن هذا مما لا يمكن اثباته بطريقة برهانية · ولذا فمن يقول هذا فهو يتحدث حديثا غريبا على الفلسفة · ان مثل هذا التأكيد لاننناقشه ولا يمكننا مناقشته » (٥) ·

ويقول ألبرت فى الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا ان الأرسطيين يتفقون مع الرواقيين وخاصة مع الأفلاطونيين فى أن « المادة الأولى لم تأت الى الوجود بواسطة علة مكونة أو محركة انما هى دائمة الوجود ··· ويضيف الأرسطيون أن المحرك الأول يمكن ان ينظر له من زاويتين اذ يمكن أن ينظر له فى حد ذاته وهو من هذه الزاوية نور وعقل فعال · ويمكن ايضا أن ينظر له كعلة فيقال عنه من هذه الزاوية بنوع من التشبيه أنه لمس المادة وأنه بطريقة ما قد تجسد ··· لو نظر الآن لهذه العلة الأولى فى حد ذاتها فهى نور هائل موجود فى حد ذاته وتصدر عنه أنوار أخرى ، وما ينتج عن هذه العلة هو العقل الذى يحتل المكانة الأولى

---

(٥) Duhem : Le système du monde. Tome V, p. 443.

بعد هذه العلة ذاتها ... وأما من حيث أن هذه العلة الأولى تلمس المادة فان ما يصدر عنها هى السماء الأولى التى تحركها بواسطة صورتها الفعالة ولو نظر بالفعل للعلة الأولى من الزاوية الأولى فهى فعل خالص » أما اذا نظر اليها من الزاوية الثانية فهى قوة فعالة مختلطة بالمادة • وكذلك العقل الذى يلى من حيث الرتبة العلة الأولى يمكن أيضا أن ينظر له من هاتين الزاويتين ... فهو من حيث أنه يشغل المرتبة التالية للعلة الأولى يلمس المادة فينتج عن ذلك السماء الخاصة به ، لأنه من هذه الزاوية (كما قلنا) هو قوة ... وهكذا خلقت كل العقول وكل الأفلاك السماوية • وبهذه الطريقة خلقت الطبيعة فى رأى الأرسطيين » (٦) .

ويتضح من هذا النص أن القديس ألبرت خلط بين النظرية الأرسطية والنظرية الأفلاطونية المحدثة فى الخلق • ويمكننا تأكيد أن ألبرت الكبير طبع نظريته هذه بطابع مسيحى ، كما أنه لم يستبدل التعبيرات المسيحية مثل الملائكة بمصطلحات أرسطية مثل العقول السماوية • ولكن الشىء الذى لا يمكننا الحكم عليه هو مدى ايمانه بنظريته التوفيقية هذه (٧) •

(ب) الخلق يتم عن طريق الفيض :

وجدت فى زمن القديس ألبرت نظريتان مشائيتان فيما يتعلق بالأفلاك السماوية ، الأولى نظرية أرسطو ذاته ، التى عرضها فى الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا والتى قدمها ابن رشد فى كتابه الذى كان له شهرة عظيمة جدا فى العصور الوسطى المسيحية وان كان هذا الكتاب يكاد يكون مجهولا بالنسبة لقراء العربية اليوم ونقصد به « جوهر الأجرام السماوية » De Substantia Orbis . أما النظرية الأخرى فهى تلك التى عرضها الفارابى وابن سينا والغزالى • ولم يلتزم القديس ألبرت بأى من هاتين النظريتين بل أخذ منهما معا • تأول القديس ألبرت أرسطو فى هذا الصدد كما فعل المشاؤون العرب من قبل ، أى تأوله

---

(٦) St. Albert : Metaphysica, Lib XI, tract. II, Chap. XX, cité par Duhem : Le système du monde, tome V p. 444 — 445.

(٧)

تأويلا أفلاطونيا محدثا . ولذلك نراه يستخدم تعبيرات مثل الفيض fluxus والصدور emanatio ، كما يؤكد أن العقل الكونى الفعال intellectus universaliter agens هو المصدر الذى يفيض عنه العقل الثانى ، وعن هذا العقل يفيض العقل الثالث وهكذا كما رأينا . كما أن الأفلاك تفيض عن العقول التى تحركها وبنفس الطريقة تأتى الأرض للوجود . وقد يبدو أن هذا التفسير للخلق الذى استعاره القديس ألبرت من المشائين العرب يتناقض مع الثبات الالهى ومع فعل الخلق الالهي . الا أن ألبرت لا يعتقد أن الفيض يمكن أن يقلل من شأن الله أو يجعله يخضع لبعض التغيرات لأنه يبين أن أية علة لا تعمل الا بالاعتماد على العلة الأولى وبمساعدتها ، بحيث أن الفيض كله يجب أن يرجع فى النهاية لله . ويبدو أن هذا الفيض يأخذ معنى الانتشار التدريجى للخير عند القديس ألبرت فى بعض الأحيان ، كما يبدو أحيانا وكأنه نمط من الانتشار التدريجى للنور . وواضح انه تأثر بكتاب العلل وبالأفلاطونية المحدثة ، وبالمشائين الأفلاطونيين فى هذا المجال أكثر مما تأثر بأرسطو التاريخى . ولكن يبدو ان القديس ألبرت نفسه لم يتبين أن نظرية الفيض التى يقول بها لا تتفق تماما مع النظرية المسيحية للخلق أى مع نظرية الخلق من عدم . ويلخص لنا كوبلستون ذلك الموقف الفكرى عند القديس ألبرت قائلا : لا أدعى أن القديس ألبرت كان يريد جعل نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة تحل محل النظرية المسيحية . ولكنه حاول التعبير عن الأولى بمصطلحات الثانية دون أن يتبين تماما صعوبات مثل تلك المحاولة (٨) . ولعل هذا هو سبب عدم وضوح كتابات القديس ألبرت الفلسفية .

وفسر ألبرت الكبير أرسطو بطريقة فريدة بالنسبة لنظرية العالم . فهو يذهب الى « أن الذى يفهم أرسطو جيدا يرى بلا صعوبة أن هذا الفيلسوف لم يثبت أبدا قدم العالم ولا قدم الحركة ولكنه فقط افترضهما » (٩) ، ويبدو من قوله هذا وكأنه يدافع عن أرسطو ضد رجال الدين . ويمكننا القول أن لألبرت الكبير موقفين مختلفين بعض الشيء من

(٨) Copleston : La philosophie médiévale p. 318.

(٩) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 434.

الفكر الأرسطى . ففى بداية حياته الفكرية كان أقرب الى عالم اللاهوت منه الى الفيلسوف ، أما بعد طول اشتغاله بالفلسفة فقد أصبح أقرب الى الفيلسوف منه الى رجل الدين ، ولعل رأينا هذا يتضح تماما لو رجعنا بالتالى لقائمة أعماله التى قدمناها فى بداية هذه الدراسة والتى تظهر التطور الفكرى الذى حدث لدى القديس البرت . كان القديس ألبرت وقت شرحه لطبيعة أرسطو وكتابته لفيزيقاه كان مايزال متشبعا بتعاليم اللاهوت الكلاسيكية ، تلك التى تعتبر أمامها القديس أغسطين ، كما كان مصمما على عدم التضحية بتعاليم هذا اللاهوت من أجل النظريات الفيزيقية والميتافيزيقية التى يقول بها كل من الفلاسفة اليونان والعرب . ولكن بعد دراسة صبورة وطويلة للنظريات اليونانية - العربية تحول البرت بالتدريج وظهر ألبرت جديد فى الميتافيزيقا . لقد أصبحت آراؤه فى « الفيزيقا » تبدو له عبثا فى الفلسفة ، وأصبحت البراهين التى كان يعتبرها قوية ومتينة للغاية تبدو له مجرد حجج لاهوتية لا يصح اللجوء اليها فى النقاش الفلسفى . وبالرغم من أن هذا المؤمن المستجد بالفلسفة كان يعلن أنها ليست آراءه وأنه لايؤكد حقيقتها فانه كان يعرضها بطريقة تكذب ما يعلنه : لقد غزت الأرسطية فكر البرت (١٠) .

ولو تتبعنا تطور نظرية العالم عند البرت الكبير لرأيناه يأخذ نفس مسار تطور فكره . فهو فى أول شروحه على أرسطو وهو «الطبيعة» يتبع ابن ميمون فى موقفه من مسألة قدم العالم . فبعد محاولة الوصول الى حجج فلسفية لصالح الخلق ولصالح قدم العالم أيضا ، انتهى الى أن أى من هذين الرأيين لا يمكن أن يبرهن عليه برهنة يقينية والى أن كل ما يمكننا فعله هو فقط التوصل الى حجج احتمالية لصالحهما معا (١١) . ولكنه لم يقف أبدا عند هذه الاحتمالية ، ففى شروحه الأرسطية التالية وخاصة فى « الميتافيزيقا » قدم لنا العديد

---

(١٠) Ibid p. 449.

(١١) St. Albert : Physica, lib. VIII. tract. I, chap. XV cité par Bréhier dans "La Philosophie du moyen âge p. 300.

من تفاصيل نظرية ابن سينا عن العقول المحركة للسماوات وعن خلقها (١٢)٠ أصبح فيما يبدو يأخذ بقدم العالم كما جاء فى النظرية المشائية المصطبغة بصبغة أفلاطونية محدثة عند ابن سينا ٠ ولم يصل ألبرت فى رأينا أبدا الى حد القول بالنظرية الأرسطية الخالصة النقية كما جاءت فى شروح ابن رشد ، بل وقف عند حد القول بالقدم وبالصدور معا أى بالأرسطية الأفلاطونية ٠ ويعتقد بربييه أن ألبرت تراجع عن هذه النظرية فى مؤلفه « الأحكام » عندما عد من يشبهون العقول المحركة بالملائكة « مجانين » وعد هذه النظرية ذاتها (لضلالة ملعونة) (١٣) وفى الحقيقة هناك شبه اجماع على أن كتاب « الأحكام » وضعه ألبرت قبل شروحه الأرسطية وبالتالى فان حكمه هذا على النظرية المشائية الأفلاطونية المحدثة سابق على ايمانه بها ذلك الايمان الذى تجلى فى شروحه الأرسطية اللاحقة ٠

(ج) مقارنة بين ألبرت الكبير وابن رشد فى هذا المجال :

على الرغم من محاولة ألبرت الكبير الجادة لاستيعاب الأرسطية فى الفكر المسيحى فانه لم ينجح فى ذلك ٠ اذ بقيت الأرسطية فى فكره قائمة بذاتها مستقلة فى شروحه وغير مندمجة فى بقية فكره الذى تجلى فى مؤلفاته اللاهوتية التى اعتبرها معبرة عن فكره الحقيقى ٠ وفيما يتعلق بنظرية أصل الكون أو أصل العالم ظل ألبرت الكبير متأثرا بشدة بالأفلاطونية المحدثة خاصة بما جاء فى كتاب العلل ٠ واعتمد على هذا المبدأ الشهير الذى أعتمد علية المشاؤون العرب من قبل ، وخاصة ابن سينا ، ألا وهو أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وهو المبدأ الذى يعبر بايجاز عن كل نظرية الفيض الأفلاطونية ٠ ولقد رأينا كيف تنبه ابن رشد الى أن هذا المبدأ مدسوس على الفلسفة الأرسطية ولذلك رفضه بشدة وصراحة وتمسك على العكس بالنظرية الأرسطية الى حد كبير ٠ وعلى الرغم من أن نظرية الفيض لا تتفق والعقيدة المسيحية

(١٢) Bréhier (E) : La philosophie du moyen âge (Bibl. de synthèse historique. L'évolution de l'humanité 45). Paris, 1937, p. 300.

(١٣) Ibid p. 300 et St. Albert : Sentences, dist. XIV art. 6.

فقد اخذ بها القديس البرت ايمانا منه بأنها تعبر عن الحقيقة الفلسفية ! ويمكننا القول بعد هذا العرض أن القديس البرت لم يأخذ شيئا تقريبا من النظرية الأرسطية عن أصل الكون وبالتالى لم يتأثر فى هذا المجال بابن رشد بل وقع فى حبائل التفسير الأفلاطونى المحدث الذى قدمه المشاؤون العرب أمثال ابن سينا والذى كان منتشرا حينذاك ٠

ثانيا ـ مشكلة العالم عند القديس توماس الأكوينى :

اضطر كل الفلاسفة المؤمنون بالله واحد والسابقون على القديس توماس الأكوينى عند تعرضهم للميتافيزيقا أن يتجاوزوا أرسطو بالرجوع الى احدى صور الأفلاطونية وبذلك أكملوا أرسطو أو عدلوه وهذا ماقعله مثلا ابن سينا وابن جبيرول وابن ميمون وابن رشد . الا أن أحدا منهم لم يستطع أن يتغلب تماما على التعارض الموجود بين فلسفتى العصور القديمة ، أى بين الأرسطية والأفلاطونية . وبالتالى لم يستطع التوفيق بينهما فى وحدة مذهبية واحدة ٠ لم ينجح فى ذلك أحد قبل القديس توماس الأكوينى ، وهذا هو بالتحديد ما يمثل أصالته وقدره . اذ استطاع أن يقدم ميتافيزيقا أرسطو بطريقة تحتوى على كل القضايا الرئيسية للميتافيزيقا الأفلاطونية وفى نفس الوقت استطاع ان يحقق المطالب الأساسية للعقيدة الموحدة (١٤) ٠ هكذا قدم لنا المؤرخ الفلسفى فان ستينبرجن موقف القديس توماس الأكوينى من الميتافيزيقا بوجه عام وهو يشتمل بالطبع على النظرية التى تعنينا ونقصد بها اصل العالم ٠ ونحن نوافق فان ستينبرجن على أن القديس توماس استطاع أن يحقق نجاحا كبيرا فى التوفيق بين الميتافيزيقا الأفلاطونية والميتافيزيقا الأرسطية من جهة ، وبينهما وبين المفاهيم المسيحية من جهة أخرى ، ولكننا نختلف معه فى أن ابن رشد حاول أن يوفق بين الأرسطية والأفلاطونية كما نختلف معه فى أن القديس الأكوينى كان أول من نجح فى التوفيق بين العقيدة والميتافيزيقا الأرسطية اذ سبقه ابن رشد الى هذا كما سبق أن رأينا بل أن الأكوينى أخذ الكثير عنه فى هذا المجال ٠

---

(١٤) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 339.

واجهت القديس توماس الأكويني ، كما واجهت كل المفكرين الموحدين من قبله سواء كانوا يهودا أم مسلمين أم مسيحيين ، ثغرات خطيرة فى ميتافيزيقا أرسطو الذى ابتعد عن المشكلة الرئيسية فى مبحث الوجود بالنسبة لهم ، ألا وهى أصل هذا الوجود أو أصل العالم · كانت الفكرة المحورية فى ميتافيزيقا أرسطو هى فكرة المحرك الأول أو الفعل الخالص ، وهو العلة العليا المحركة ، وان لم يكن علة الوجود · وهو لأنه فكر (أو عقل) قائم بذاته وقديم ، سجين تعاليه ومنعزل عن العالم الجسمانى الذى يحركه باعتباره موضوعا لعشقه وان لم يخلقه ، ولا يعرفه ولا يعنى به أو يتحكم فيه · ولا تعالج هذه الميتافيزيقا الأرسطية قضية ارتباط الموجودات بالمحرك الأول ، ومن أجل هذا غدت هذه الميتافيزيقا غير متكاملة وغير مقبولة بالنسبة للمؤمنين الذين يعرفون بفضل الوحى الالهى أن هناك خالقا يعنى بالكون (١٥) ·

وكان توماس أرسطيا الى حد كبير ولكنه كان قبل كل شىء فى رأينا عالم لاهوت مخلصا تماما لدينه ومتمسكا بايمانه · ونتيجة لهذا لابد وانه تنبه للمأزق الذى تضعه فيه مشكلة اصل الوجود او مشكلة العالم كما كانوا يسمونها فى العصور الوسطى · ولقد حل هذه المشكلة ببراعة عندما اعتبر أن الايمان بحدوث العالم عقيدة ايمانية لابد من الايمان بها وان لم نستطع البرهنة عليها عقليا ، هذا من جهة ومن جهة أخرى قال انه لا يمكن البرهنة على قدم العالم عقليا · وذهب تأييدا لرأيه بالنسبة لقدم العالم الى ان أرسطو نفسه وهو أعظم من قال بهذه النظرية لم يجزم بها بل اعتبرها فكرة مقنعة فحسب دون أن يبرهن عليها بالبراهين العقلية · يقول القديس توماس فى الخلاصة اللاهوتية : « ان عقائد الايمان لا يمكن اثباتها بالبرهان لأن الايمان يتعلق بغير المنظورات ··· وكون الله خالق العالم بحيث أن العالم حادث عقيدة ايمانية ··· فاذا حدوث العالم انما يعلم بالوحى فقط ولذا يمتنع اثباته بالبرهان » (١٦) · كما يقول : « ليس

---

(١٥) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 338 — 389.

(١٦) الخلاصة اللاهوتية ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الثانى ، ص ٥٦٦ ، ٥٦٧ ·

من الضرورة أن يكون العـالم قديما . ولذا ليس يمكن اثبـات ذلك بطريقـة البرهان وليست الأدلة التى اقامها على ذلك ارسطو فى الطبيعيات ك٢ برهانيـة على الاطـلاق » (١٧) ويقـدم لنـا القـديس توماس ثلاثة أدلة على ان ارسطو لا يعتبر أن حجته على القدم برهانية : ان أرسطو فيما يقول ، لم يتحـدث عن قـدم العـالم باعتبارها نظريته بل باعتبارها نظرية من عارضوا القائلين بالحدوث أمثـال انكسا جوراس ابنادوقليس وافلاطـون . وكانت هـذه طريقـة أرسـطو فى معالجـة القضايا الفلسفية المختلفـة ، أى أنه كان يعرض لأقوال السابقين عليه ويقارن بينها ويرجح بعضـها وينكر البعض الآخر . ثم انه وهو يستشهد بحجج السابقين عليه القـائلين بالقـدم لا يفعل ذلك على أساس أنهـا حجج برهانيـة بل يتقـدمها على أنهـا أدلة مقنعـة فحسب . وأخيرا لقد صرح أرسطو فى كتاب الجـدل (فى الـكتاب الأول فى البـاب التاسع منه) ان مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية التى لا نملك بصددها أدلة برهانية (١٨) .

قصـدنا من هـذه المقـدمة تحديد موقف توماس الأكوينى فى خطوطه العريضـة من مشكلة أصل العـالم هل هو قـديم أم حادث . ويتضح مما سبق أن القـديس توماس الأكوينى لا ينكر عقليـا أو فلسفيا احتمال قدم العـالم ، وان كان يؤمن بحـدوثه لأن الوحى انبـانا بذلك . ولقد كان هـذا هو موقف ابن رشد تماما ، أو على الأقـل كان هـذا موقفـه فى كتبه التوفيقيـة . ولا ننكر أن جرأة ابن رشد انتقل جزء كبير منها الى القديس الأكوينى ولذلك « همهم » البعض ضـد جرأته فرد عليهم فى كتابه الشهير "De aeternitate mundi contra murmurantes" . وربمـا يكون الاختـلاف الأسـاسى بين موقف فيلسـوف قرطبـة وقـديس المسيحية المتفلسف هو أن ابن رشـد بدفاعه عن أدلة الفـلاسفة على قـدم العـالم قدم دليلا على ايمانه بهذه النظرية .

ولقد برهن ابن رشد على قـدم العـالم زمانا وان انكر قدم العالم بالذات لأن هـذا النوع الأخير من القدم لله وحده . وتبين القديس توماس

---

(١٧) الخلاصة اللاهوتيـة ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصـل الأول ، ص ٥٦٢ .

(١٨) المرجع السابق ، الجزء الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٢ .

هذين النمطين من القدم ، ولكنه ذهب الى أن مفهوم العلة فى القديم لا يكون واضحا ولذا فقد رفض اعتبار العالم قديما زمانا حتى تتضح علته وبالتالى تتضح القدرة الالهية الخالقة · كان توماس أكثر حذرا من ابن رشد وأكثر التزاما بجوهر وبظاهر عقيدته ، أما ابن رشد فقد دفعته جرأته الفلسفية الى القول صراحة بقدم العالم زمانا ·

وعند توماس ان الله خلق الزمان مع العالم حينما أراد ، ولقد سبقه ابن رشد لهذه الفكرة فالزمان هو مقياس الحركة التى وجدت مع وجود العالم · ويؤكد القديس توماس على أن فعل الله أشرف من فعل الفاعل الجزئى ، ففعله فى خارج الزمان ، أما الفاعل الجزئى ففعله فى الزمان · وهو وان أنكر قدم الزمان الا أن نصوصه توحى بأن الخلق ، لاشتماله على خلق الزمان ذاته ، قد تم فى السرمدية ، أى خارج الزمان المحسوس ، فهو قديم أو سرمدى مثل الله · يقول : « ليس يجب اعتبار الفاعل الجزئى الذى يقتضى سبق شىء ويصدر شيئا آخر كالفاعل الكلى الذى يصدر الكل فان الفاعل الجزئى يصدر الصورة ويقتضى سبق وجود المادة ··· وهذا ليس له محل فى الله الذى يصدر الصورة والمادة معا ··· ثم الفاعل الجزئى يقتضى تقدم الزمان كما يقتضى تقدم المادة ولذا ينبغى أن يعتبر فيه أنه يفعل فى الزمان المتأخر لا المتقدم باعتبار تصور التعاقب فى أجزاء الزمان وأما فى الفاعل الكلى الذى يصدر الشىء والزمان فلا محل لاعتبار أنه يفعل الآن لا فى زمان سابق ··· كأنما يقتضى تقدم الزمان على فعله بل يجب أن يعتبر فيه أنه أعطى معلوله الزمان على قدر ما أراد وحينما أراد ويحسب ما كان ملائما لاظهار قدرته لأن العالم اذا لم يكن قديما فهو أهدى الى معرفة القدرة الالهية الخالقة منه لو كان قديما لأن كل ما ليس بقديم فواضح أن له علة بخلاف ما هو قديم فان ذلك ليس واضحا فيه » (١٩) · ويحتفظ القديس توماس لله أيضا بشرف التقدم على العالم بالمدة ، فوقت الله هو الأزل بينما وقت العالم هو الزمان ·

---

(١٩) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٤ ·

يقول : « ان الله متقدم على العالم بالمدة وليس المراد بالمتقدم تقدم الزمان بل تقدم الأزل أو يقال ان المراد به تقدم الزمان الموهوم لا الموجود » (٢٠) . وبالرغم من اعتماد القديس توماس على الكثير من المفاهيم الأرسطية ــ الرشدية فى مسألة العالم ، الا أنه اختلف مع ابن رشد فى تمسكه بحرفية العقيدة فى هذا المجال ، ومن أجل هذا اهتم بالتفرقة بين الأبدية والزمان الحقيقى ، تلك التفرقة التى لم يلتفت اليها ابن رشد .

(١) العالم حادث عند القديس توماس :

ان أصل الوجود أو العالم من أكثر المشاكل الفلسفية غموضا . زعم البعض أنه فى الامكان البرهنة على أن الكون قد وجد دائما ، أما البعض الآخر فزعم على العكس امكانية اثبات أن الكون قد بدأ بالضرورة فى الزمان . ويعتمد الفريق الأول على سلطة أرسطو ، وان كانت نصوص المعلم الأول ليست واضحة بهذا الصدد كما سبق أن بين القديس توماس نفسه . ان نظرية قدم العالم بصورتها المتبلورة ليست نظرية أرسطية فى الحقيقة بل هى نظرية رشدية حرمها أسقف باريس ايتين تومبييه فى عام ١٢٧٠ كما رأينا فى الباب الأول . أما الفريق الثانى الذى يقول بحدوث العالم فيعتمد على كل التراث اليهودى ــ المسيحى المعتمد أساسا على سفر التكوين الذى جاء فيه أن العالم قد بدأ . ان بدء العالم مفهوم فلسفى وان كان لا يمكن اثباته بالعقل الطبيعى . فالوحى وحده هو الذى يقول به ، ولكننا لا نستطيع اثبات الخلق فى الزمان فلسفيا (٢١) .

ويقدم لنا القديس توماس حجج القائلين بالقدم . وأهم هذه الأدلة هو ذلك الذى يقوم على العلة الكافية . ان الله هو العلة الكافية للعالم سواء من حيث هو علة غائية بما أنه الخير الأسمى ، أو من حيث هو علة فاعلة بما أنه القدرة العليا الا أننا نعرف أن الله

---

(٢٠) نفس المصدر الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٥ .

(٢١) Jugnet : La pensée de St. Thomas d'Aquin p. 162.

وجد منذ القدم ، اذن فالعالم مثل علته الكافية ذاتها يوجد ايضا منذ القدم . ومن جهة أخرى من البديهى أن المخلوق يفيض عن علته بواسطة فعل هذه العلة وفعل الله قديم ، ولو لم نقبل ذلك لكان علينا اما أن نقبل أن فعل الله كان بالقوة ثم أصبح بالفعل بواسطة عامل سابق وهذا مستحيل ، أو ننكر كون فعل الله هو ذات ماهيته القديمة . لابد اذن أن يكون العالم قد وجد دائما بالضرورة (٢٢) . وتذكرنا هذه الحجة بنفس الحجة التى يقدمها ابن رشد فى « تهافت التهافت » (٢٣) .

والدليل الثانى على القدم يعتمد على المخلوقات . ان فى الكون مخلوقات لا تفسد مثل الأجسام السماوية أو الجواهر العاقلة . والذى لا يفسد هو القادر على الوجود دائما ، أى لا يمكن اعتبار أنه يوجد أحيانا ولا يوجد فى أحايين أخرى . الا أن ما له بداية وجود يدخل فى فئة ما يوجد حينا ولا يوجد فى أحيان أخرى . اذن ، الذى لا يفسد لا يمكن أن تكون له بداية (٢٤) . وأخيرا يمكننا ، وهذا هو الدليل الثالث على القدم ، استنتاج قدم العالم من قدم الحركة . ان أى حركة جديدة لا توجد أبدا بدون تغير سابق فى المحرك أو فى المتحرك . الا أن التغير ما هو الا حركة ، اذن هناك دائما حركة سابقة على تلك التى تبدأ وبالتالى فاننا سنجد ، مهما ارتفعنا فى سلم هذه السلسلة ، حركة ما . ولكن اذا كانت الحركة موجودة منذ الأزل ، فلابد أن يكون هناك متحرك منذ الأزل ، لأن الحركة لا توجد الا فى متحرك : السكون قد وجد اذن منذ الأبد (٢٥) .

---

(٢٢) Gilson : Le thomisme p. 132 — 133, Contra Gentiles II, 32.

والخلاصة اللاهوتية الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦٠ ـ ٥٦٢ .

(٢٣) تهافت التهافت : ص ٩٧ .

(٢٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول ، ص ٥٦٠ .

(٢٥) نفس المصدر : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦١

Gilson : Le thomisme p. 133 — 134.

وبعد أن قدم حجج الفلاسفة على القدم يحاول هدمها . ويذهب الى أنه من الممكن ابطال الدليل الأخير بتفرقة بسيطة . فان توجد حركة دائما لا يعنى أنه لابد وأن يوجد دائما متحرك . يمكننا القول فقط ان الحركة وجدت منذ اللحظة الأولى التى وجد فيها المتحرك ، ولكن هذا المتحرك يمكن أن يكون قد جاء للوجود بواسطة الخلق . أما الدليل الثانى فالرد عليه هو أن الشىء ليكون قادرا على الوجود دائما يجب أولا أن يوجد ؛ أى أن الموجودات الخالدة لا يمكن أن تكون كذلك الا اذا كانت موجودة أصلا . وما يقوله أرسطو فى الكتاب الأول من «السماء» لا يعنى أن الكائنات الخالدة لم تبدأ أبدا فى الوجود بل يعنى أنها لم تبدأ فى الوجود بواسطة التوالد الطبيعى مثلها مثل الكائنات التى تخضع للكون والفساد . ان امكانية خلقها اذن مقبولة تماما . اما الدليل الأول الذى يقوم على أن العالم مخلوق وأن الله هو خالقه وهو علته الكافية ، فيرد عليه القديس توماس بأن هذا الكون أو العالم يخضع لارادة الله وحدها من حيث أن له كما محددا من زاوية الحجم ، وأنه كذلك يخضع لهذه الارادة من حيث حصوله على كم محدد من حيث الزمان من نفس المصدر أى من الله . ولو اعترض على هذه الحجة بأن ارادة الله لا تتغير ، ولذا لابد أنها ارادت وجود العالم منذ الأبد وبالتالى لابد أن العالم قد وجد كذلك منذ الأبد ، لكان الرد بأن هذا الاعتراض يخضع فعل العلة الأولى لنفس الشروط التى تتحكم فى افعال العلل الجزئية التى تتم أفعالها فى الزمان . ان العلة الجزئية ليست علة للزمان الذى يتم فيه فعلها ، أما الله فهو على العكس علة الزمان ذاته ، لأن الزمان موجود فى كلية الأشياء التى خلقها (٢٦) .

والعقيدة المسيحية تقول لنا ان العالم لم يوجد منذ الأزل بل تذهب الى أن الله خلقه ، ولذا يمكننا القول أن الله قد أراد تحديد بدءا للعالم. أى أنه أراد أن يضع له حدا فى الوقت كما حدد له حدا فى المكان .

---

(٢٦) Ibid p. 135.

والخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٥

ويفسر جوتييه فكر القديس توماس بالنسبة لهذه المسألة تفسيرا جديدا تماما ، فيقول انه لكى يسهل علينا فهم مفهوم الخلق فى الزمان علينا استبعاد هذا السؤال : « ماذا كان يفعل الله قبل الخلق ؟ » • ان مفهوم « القبل » مرتبط بمفهوم الزمان ولكن الزمان ليس اطارا خاويا وغير متناه تأتى الأشياء لتحتل مكانا بداخله ، بل هو عدد أو مقياس حركتها • ولو لم تكن هناك موجودات مادية لما كان هناك زمان • لا يوجد اذن « قبل » بالنسبة للعالم ، بما أن مشكلة الزمان من غير العالم ليس لها مضمون • ان وقت الله هو الأزلية • خلق الله العالم وأخضعه للزمان أما هو فهو لا يوجد فى الزمان ، فهو لا مادى ، ولا نهائى أى هو بلا صيرورة • ولا يعد الفعل الخلاق تغييرا يحدث فى الله • فيما أن الأزلية ليس بها قبل أو بعد ، فان ارادة الخلق موجودة فى الله منذ الأزل ، وهى لا تولد فى زمان ، وتجليها لنا وحده هو الذى يمكن أن يكون فى الزمان (٢٧) •

ذهب القديس توماس الى أنه لا يمكن البرهنة على قدم العالم . فهل خطى خطوة أخرى للامام وحاول البرهنة على حدوث العالم وهو الموقف الذى يتخذه عموما الأوغسطينيون ؟ لا ، بل رأى القديس توماس أن هذا الموقف غير مقبول منطقيا ! ان خلق العالم فى الزمان لا يمكن استنتاجه بالضرورة لا من النظر فى العالم ذاته ، ولا من النظر فى ارادة الله ، الا أنه يمكننا الاعتقاد ، حتى اذا لم نستطع البرهنة على ذلك ، ان العالم قد بدأ لأن العقيدة تقول لنا ذلك • لقد وقف اذن القديس توماس موقفا وسطا بين الرشديين الذين يؤكدون قدم العالم ، وبين الأوغسطينيين الذين يؤكدون حدوثه بأن قال بامكانية بدء العالم فى الزمان وبامكانية قدمه أيضا •• فلسفيا بالطبع (٢٨) • ويمكننا تلخيص موقف القديس توماس كالآتى : ان الفلسفة اذا كانت عاجزة عن البرهنة على ماتؤكده العقيدة أى عن اثبات أن له بداية فانها تستطيع مع ذلك أن تهدم البراهين التى قدمها بعض الفلاسفة على قدم العالم •

---

(٢٧) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 165 — 166.

(٢٨) Gilson : Le thomisme p. 136 — 138.

ويعتقد جيلسون أن القديس توماس نجح فى التوفيق بين المسيحية وبين الأرسطية فيما يتعلق بنظرية العالم (٢٩) . ولا نوافق جيلسون على رأيه هذا لأن كل ما فعله القديس توماس هو تمسكه بما تقبله المسيحية ولم يأت بأى جديد ، ولا بأى تأويل للعقيدة بما يجعلها تتفق والأرسطية . أما ابن رشد فلقد رأينا كيف أنه تأول الدين الاسلامى بحيث جعله يقول بقضية أرسطية ، إلا وهى قدم العالم ، وان ألبسها لباسا اسلاميا فجعلها قدم حادث أي مخلوق . فالجديد الذى أتى به ابن رشد هو التوفيق بين الخلق والقدم ، فالمفهومان عنده لايتعارضان ، وكان هذا هو الحل العبقرى لهذه المشكلة الشائكة . أما القديس توماس فميز بوضوح بين المفهومين : ان الفلسفة يمكن أن تبرهن على الخلق ولكنها لا تستطيع البرهنة على أنه قد تم منذ القدم ab aeterno تماما كما أنها لا تستطيع البرهنة على الحدوث .

ذهب الأكوينى الى أن الله قديم وبالتالى ففعل الخلق عنده ، قديم أما الأثر الخارجى لهذا الفعل ، أى العالم نفسه ، فيجب أن يتم بالطريقة التى أرادها الله . واذا كان الله قد أراد أن يكون هذا الأثر الخارجى موجودا بعد أن لم يكن موجودا esse post non esse فلا يجب أن يكون قد وجد منذ القدم esse ab aeterno حتى اذا كان فعل الخلق ذاته كما سبق أن قلنا كفعل من أفعال الله قديما (٣٠) .

(ب) الخلق من عدم :

يقول توماس الأكوينى عن الخلق من عدم بعد أن ذكر ابن رشد كأساس فلسفى يعتمد عليه : « ليس يجب اعتبار صدور موجود جزئى عن فاعل جزئى فقط بل يجب اعتبار صدور الموجود كله عن العلة

---

(٢٩) Ibid p. 139 — 140.

(٣٠) Contra Gentiles 2, 3—37 cité par Copleston Histoire de la philosophie p. 389.

والخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٦ ، الفصل الأول، ص ٥٦٢ — ٥٦٥ .

الكلية ... وهذا الصدور هو الذي نخصه بالخلق . وما يصدر بحسب الصدور الجزئي فليس يقدر له وجود قبل صدوره . فاذا اعتبر صدور الموجود الكلي كله عن المبدأ الأول يستحيل تقدير موجود قبل هذا الصدور . واللاشيء هو نفس اللا موجود . فاذا كما أن توليد الانسان يكون من لا موجود أي من لا انسان كذلك الخلق الذي هو صدور الوجود كله يكون من لا وجود أي من لا شيء » (٣١) . ان الخلق هو صدور عن علة أولى كلية هي الله وهو وجود بعد لا وجود أي بعد عدم ، تماما كما أن العلة الجزئية توجد معلولها بعد أن لم يكن موجودا .

يبدو أن القديس توماس كان يدرك صعوبة تصور الخلق من عدم الذي تقول به العقيدة ، ولذلك وكما هي عادته دائما يقدم لنا الاعتراضات التي يمكن أن تقام في وجه الفكرة لينقضها بعد ذلك . ولعل أهم هذه الاعتراضات هو أن الفعل الذي هو انتقال من موجود الى موجود أشرف من ذلك الذي ينتقل من لا شيء (أي من العدم) الى شيء (أي الى وجود) ، وبالتالي فالخلق باعتباره أشرف الأفعال لابد أنه انتقال من موجود الى موجود (٣٢) . ويرد على هذا الاعتراض ببراعة في الحقيقة ، وان كان المبدأ الذي اعتمد عليه يبدو وكان الموقف هو الذي أملاه عليه ، فهو لا يستند في رأينا الى أي أساس منطقي أو عقلي . أما هذا المبدأ هو « أن التغييرات تستفيد النوع والشرف لا من طرف منه بل من طرف اليه » . أي أن قيمة أو رتبة أو شرف التغير يستمد مما يصير اليه الموجود بعد التغير ولا يستمد مما كان عليه قبل هذا التغير . وعلى هذا الاساس يكون التوالد اشرف من الاستحالة لأن التوالد هو انبثاق صورة جوهرية بعد عدمها بينما الاستحالة هي تحول من صورة عرضية الى أخرى . وعلى هذا الأساس أيضا يكون الخلق من عدم أشرف من الخلق من شيء » (٣٣) .

---

(٣١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث ٤٥ ، الفصل الأول ، ص ٥٤٢ _ ٥٤٣ .

(٣٢) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الأول _ المبحث ٤٥ _ الفصل الأول ، ص ٥٤٢ .

(٣٣) نفس المصدر ، ص ٥٤٣ .

الخلق اذن بالنسبة للقديس توماس الأكوينى ، هو بكل وضوح وصراحة خلق من العدم • أما السلطة الفكرية التى اعتمد عليها هنا فهى ابن رشد كما يذكر هو نفسه • تأول ابن رشد ما جاء فى سفر التكوين « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » بأن « الخلق احداث شيء من لا شيء » فاعتمد القديس الأكوينى على هذا التأويل فى كل استدلاله (٣٤) • ولقد سبق أن بينا أن لابن رشد موقفا فلسفيا دقيقا للغاية من قضية الخلق من عدم اذ أن المادة عنده قديمة وان كانت مخلوقة •

وكلمة ex nihilo هذه أى « من العدم » تستحق التوقف عندها • ذهب القديس توماس الأكويني الى أنها لا تشير الى السببية المادية بل الى أنها تشير الى الترتيب كأن تقول « ان الظهر يصير من الصباح » أو تشير الى نفى السببية المادية • فيكون معنى قولنا « يحدث من لا شيء » هو « لا يحدث من شيء » (٣٥) • ويقدم لنا جيلسون توضيحا لهذا المفهوم الذى شغل كل فلاسفة ولاهوتى العصور الوسطى ، فيقول ان النمط الذى يفيض وفقا له كل الوجود عن العلة الكلية التى هى الله اسمه الخلق • والخلق هو التحول من اللا وجود (أى من العدم) الى الوجود ، وهو بالذات عندما نقول أن الله خلق الكون من لا شيء • ولا يعنى هذا أبدا أن الله هو العلة المادية بل يعنى أن الوجود ظهر بعد العدم وكون الله خلق العالم من العدم لا يعنى أنه أخرجه من مادة موجودة أصلا ، بل أن الخلق يعنى أن الوجود قد ظهر بعد العدم ، اذن لا توجد أية مادة عند الخلق عند القديس توماس (٣٦) •

الا أن قضية الخلق من عدم تبدو متعارضة مع الأرسطية تماما، تلك الفلسفة التى جعل الأكوينى كل مهمته التوفيق بينها باعتبارها ممثلة للحقيقة العقلية ، وبين العقيدة المسيحية بقدر الامكان • واعتمد القديس الأكوينى للتوفيق بين أرسطو والمسيحية بالنسبة لهذه القضية

---

(٣٤) نفس المصدر ، ص ٥٤٢ •

(٣٥) نفس المصدر ، ص ٥٤٣ •

(٣٦) Gilson : Le thomisme, p. 111 — 112.

على فكرة ذكية للغاية ، سبق أن استخدمها وهو بصدد معالجة قدم أو حدوث العالم ، ألا وهى أن أرسطو نفسه لم يجزم بأنه ليس هناك خلق من عدم · ان قول أرسطو فى الكتاب الأول من الطبيعيات فى الفصل ٣٤ « لا يصنع شىء من لا شىء » وهو الذى يشكل الاعتراض الأول على فكرة الخلق من عدم يمكن الرد عليه بالتفرقة بين العلل الجزئية والعلة الأولى الكلية ، أى علة الوجود ككل · يقول الأكوينى « ان متقدمى الفلاسفة لم يلاحظوا ألا صور المعلولات الجزئية عن العلل الجزئية التى لا تفعل الا فى موجود سابق ، وكذلك أجمعوا على أنه ليس يفعل شىء من لا شىء الا أن هذا الأصل لا محل له فى الصدور الأول عن مبدأ الأشياء الكلى » (٣٧) · أما الاعتراض الثانى على قضية الخلق من عدم ، وهو اعتراض أرسطى أيضا (فيما يزعم المشاؤون) فهو يقوم على أن التغيير وهو نمط الايجاد الوحيد فى رأيهم ، يكون دائما تغييرا فى مادة موجودة أصلا · لقد خلط هؤلاء بين الخلق والتغيير ، وذهبوا الى أن الله لا يصنع شيئا من لا شىء أو الى أن « لا شىء يكون من العدم » ex nihilo nihil fit . وقد رد القديس توماس على هذا الاعتراض بأن الخلق ليس تغييرا لأنه خاص بالجوهر ذاته بينما التغيير يتعلق ببقية المقولات . واذا حسبناه نمطا من التغيير فان ذلك يكون بالتصور العقلى فحسب (٣٨) · قصد القديس توماس بهذه التفرقة بين الخلق والتغيير بيان أن أرسطو لم يتعرض بالمرة لمفهوم الخلق (وهذا صحيح) وأن نمط « الايجاد »الوحيد الذى تعرض له كان هو التوالد أو التغيير فى مادة ، اذن هذا الاعتراض لا يعد اعتراضا أرسطيا حقا ·

ماذا كان موقف القديس توماس الأكوينى من المادة الأولى تلك التى اعتبرها أرسطو قديمة ومجرد قوة · نظر القديس توماس للعالم بعين المسيحى ، بعين عالم اللاهوت ، أى اعتبره قبل كل شىء مخلوقا لله · ورأى فيه مجهودا جبارا للتشابه مع الله · كان القديس توماس

---

(٣٧) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثانى ، ص ٥٤٥ ·

(٣٨) نفس المصدر السابق ، ص ٥٤٥ ·

الأكوينى من طائفة القديس دومنيك الذى قام بمواجهة الذين جعلوا من المادة شرا ، اذ رأى هو فيها انعكاسا لله ، فهى تتطلع اليه وتقترب منه ساعية للتشبه به . وكان هذا واضحا بالذات بالنسبة للانسان (٣٩) .

كان من الضرورى أن يعتبر القديس توماس الأكوينى المادة الأولى مخلوقة والا خرج على أساس جوهرى من أسس العقيدة ، ولذا كان عليه أن يواجه اعتراضات الأرسطيين الجذريين . أما أول هذه الاعتراضات فهو أن أرسطو ذهب فى الفصل ٦٢ من الكتاب الأول من الطبيعيات الى أن كل شىء يصنع من مادة قديمة . ورّد الأكوينى بأن أرسطو كان يعنى بالطبع هنا الصنع الجزئى أى الاستحالة ، أما الخلق فهو شىء آخر مختلف تماما فهو صدور كل الأشياء على المبدأ الكلى بما فى ذلك الهيولى . أما الاعتراض الثانى فملخصه أن الله لكونه المبدأ الفعال الوحيد فلابد وأنه مرتبط ارتباطا شديدا بالمادة الأولى وهى المبدأ الانفعالى دون أن يعنى هذا الارتباط صدور المادة عن الله . رد قديسنا على هذا الاعتراض بأن الانفعال هو معلول الفعل وبالتالى فان المادة من فعل الله . أما الاعتراض الثالث فيذهب الى أن كل فاعل يفعل مايشبهه والله فى المسيحية هو الفاعل الموجود بالفعل وهو مايستلزم أن يكون فعله مثله بالفعل أيضا . ومعنى هذا أن المادة التى قال عنها أرسطو انها موجودة بالقوة فحسب لا يمكن أن تكون من فعل الله . ورد الأكوينى قائلا : ان ماهو موجود بالقوة يجب أن يكون مخلوقا أيضا (٤٠) أما كيف يكون الموجود بالقوة مخلوقا فى نفس الوقت فهذا مالم يفسره لنا قديسنا ، على عكس ابن رشد الذى سبقه الى نفس القول وان تفوق عليه بتوضيحه .

حل القديس الأكوينى مشكلة المادة الأولى معتمدا فى رأينا على حل ابن رشد بقوله انها مخلوقة بالرغم من كونها بالقوة وان لم يذهب

---

(٣٩) Nicolas (M.J.) : Plaidoyer pour St. Thomas, dans Cahier, Cercle Thomiste, Le Caire p. 11.

(٤٠) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٤ ، ص ٥٣٦ — ٥٣٨ .

بالطبع الى حد القول أنها أيضا قديمة كما ذهب ابن رشد . وبهذا يكون قد تخلى عن مفهوم عزيز على الفلسفة الأرسطية وهو ما لم يفعله أبدا ابن رشد . فيقول القديس توماس أن ما هو بالقوة مخلوق أيضا فى نفس الوقت ، ويؤكد أن القدم لله وحده فيحطم دعامة ارسطية أساسية الا وهى فكرة الوجود بالقوة الذى لا يمكن أن يكون حادثا ، ولو أنه بهذا يكون وفق بين المسيحية التى تذهب الى القول بالخلق من عدم وبين الأرسطية . وقد رأينا أن ابن رشد لم يحتاج الى التضحية بهذا المفهوم حتى يقول بالخلق من عدم .

والخلق عند القديس توماس يتم دفعة واحدة ، أى أنه يرفض فكرة خلق الهيولى أولا ثم خلق الموجودات من هذه الهيولى يقول : « لأن الخلق هو اصدار الوجود بأسره لا اصدار الهيولى فقط » (٤١) و « الفعل الالهى لا يحتاج الى طبيعة (مادة) موجودة أصلا » (٤٢) . وترتب على انكار القديس الأكوينى لقدم المادة وعلى تأكيده أن الخلق يتم دفعة واحدة ومباشرة أن الخلق عنده لم يعد نوعا من التغيير (علما بأن نوع الايجاد الوحيد عند ارسطو هو التوالد (génération وبهذا يكون قد خرج تماما عن النظرية الأرسطية . وكرس القديس توماس الكتاب الثامن من كتابه « الطبيعة » للرد على الكتاب المقابل عند ابن رشد ، وكلا الكتابان عبارة عن شرح لنفس الكتاب عند أرسطو . ويدور هذا الكتاب حول فكرة أساسية الا وهى أن الخلق من قبل الله ليس حركة ولا تغييرا ولكنه نوع من الصدور (٤٣) . ويختلف فعل الله وهو الخلق الكلى اختلافا تاما عن فعل الانسان وهو الصنع الجزئى . فالانسان محدود القدرة وهو ممكن الوجود ولذا فهو يحتاج الى مادة موجودة أصلا ليصنع منها ما يريد أما الله فهو ضرورى الوجود وهو مصدر الوجود الممكن ذاته ، هو اذن علة كل شىء بما فى ذلك المادة .

---

(٤١) نفس المصدر : المبحث ٤٥ ، الفصل الرابع ، ص ٥٥٠ .

(٤٢) Summa Contra Gentiles : Texte de l'édition Léonine — P. Lethielleux — Paris 1954, 2ème livre Chapitre 16 p. 49.

(٤٣) Renan : Averroès l'averroisme p. 238.

وتتنافى فكرة قدم المادة مع مفهوم الخلق ، كما تتنافى معه فكرة أنه حركة أو تغيير . فلو أن الخلق كان حركة أو تغييرا « لوجب أن يبحث له عن موضوع وهو ما يتنافى مع نفس فكرة الخلق » (٤٤) ٠

ويجد القديس توماس من يدافع بحماس عن أرسطيته ، فيذهب جينى الى أن مذهب أرسطو ذاته يحتمل فكرة الخلق حتى وان قال بقدم المادة ، وحتى ان لم يشر لفكرة الخلق من عدم ٠ محظوظ هو القديس توماس الذى يجد مدافعين مخلصين عن ايمانه الحقيقى وفى نفس الوقت عن أرسطيته السليمة ٠ أما ابن رشد فقد حلت عليه « لعنة العقل » سواء كان هذا فى حياته أم بعد مماته على أيدى أعداء الرشدية ٠ وما يزال ابن رشد حتى الآن اما يكفر باسم الدين أو يدافع عنه على حساب فلسفته فتحرف هذه الأخيرة وتطمس معالمها الحقيقية وارسطيتها الواضحة – وهى ميزتها الكبرى – تحقيقا لهذا الهدف ! يقول جينى مدافعا عن فكر القديس توماس أن نفس مبادىء الفلسفة الأرسطية لم تكن تجبر صاحبها على انكار الخلق وانكار ان للعالم بداية فى الزمان ٠ وكانت تفرقته بين الفعل والقوة قائمة فقط على فكرة التغير والخلق حتى لو كان فى الزمان in tempore ليس تغييرا وبالتالى فهو خارج نطاق المذهب الأرسطى ، بل أن الأرسطية يمكن أن تعمم حتى تشتمل على فكرة الخلق ذاتها ٠ ويضيف جينى انه ليس صحيحا أن فكرة الخلق لا تجد مكانا في مذهب أرسطو ، وان كانت فكرة المادة القديمة تستبعد أن تكون له بداية زمانية (٤٥) ٠ ويمكننا القول تعقيبا على ذلك أن القديس توماس أعطى هنا معان جديدة لمبادىء أرسطو، فأصبحت الفلسفة على يديه لاهوتا ، وكان هو يعتبر نفسه لاهوتيا (٤٦) ٠

---

(٤٤) Contra Gentiles, 2ème livre, chap. 17 p. 51.

(٤٥) Geny (Paulus) : La cohérence de la synthèse thomiste dans Xenia thomistica-Volumen Primum, Romae in Pont. Collegio Angelico 1925, p. 112 — 114.

(٤٦) Gilson : History of christian philosophy in middle ages p. 365.

والخليقة عند القديس توماس كما هى عند ابن رشد ليست خالقة، فكان الفلاسفة المشاؤون العرب المتأثرون بالأفلاطونية المحدثة يذهبون الى أن الله لا يخلق الا شيئا واحدا ، وأن هذا الشيء يخلق بدوره شيئا آخر وذلك وفقا للمبدأ الشهير : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، أما رفض الوسائط فى عملية الخلق ففكرة رشدية كما سبق أن رأينا ويمكننا القول أن القديس الأكوينى قد أخذها عنه . تمسك القديس توماس كما يقول لنا مؤرخ فلسفة العصور الوسطى الألمانى الشهير جرابمان بفكرة انفراد الله بفعل الخلق كما أنكر استعانة الله بمخلوقاته كأدوات أو كعلل ثوان فى الخلق (٤٧) وكما رفض ابن رشد نظرية ابن سينا فى هذا الموضع رفضها القديس توماس الذى يقول فى خلاصته اللاهوتية : « ان الخلق لا يمكن أن يكون الا فعلا خاصا بالله وحده لأن المعلومات التى هى أعم يجب اسنادها الى العلل التى هى أعم وأسبق والمعلول الأعم بين جميع المعلولات هو الوجود فيجب ان يكون هو المعلول الخاص للعلة الأولى والبالغة غاية العموم وهى الله ... ذهب قوم الى أن الخلق وان كان فعلا خاصا بالعلة الكلية الا انه مقدور لبعض العلل السافلة من حيث تفعل بقوة العلة الأولى وبهذا المعنى اثبت ابن سينا أن الجوهر الأول المفارق المخلوق من الله خلق جوهرا آخر بعده وجوهر العالم ونفسه وان جوهر العالم خلق هيولى الأجسام السافلة ... لكن هذا باطل لأن العلة الثانية الآلية لا تشترك فى فعل العلة العالية » (٤٨) رفض اذن فكرة الخلق بواسطة الفيض تماما كما كان ابن رشد أول من رفضها ضمن المشائين العرب مدركا أنها فكرة مدسوسة على الأرسطية .

وبقيت بعد هذا مشكلتان فى موضوع الخلق عند توماس الأكوينى يجدر بنا أن نعرض لهما وهما : « كيف نتجت كثرة الموجودات المخلوقة عن الله الواحد البسيط ؟ » و « هل يخلق الله الأشياء بضرورة طبيعية ؟ » يجيبنا القديس توماس على هذين السؤالين فى جملة

---

(٤٧) Grabmann (M) : St. Thomas d'Aquin, traduction de Van Steenberghen, Paris 1920, p. 125.

(٤٨) الخلاصة اللاهوتية : المبحث ٤٥ ، الفصل الخامس ، ص ٥٥١ .

واحدة « ان الأشياء تفيض عن الله بالمعرفة وبالارادة ، وبهذه الوسيلة يمكن لكثرة الأشياء أن تصدر مباشرة عن الله الواحد البسيط الذى تحتوى حكمته تماما كل الموجودات (٤٩) • ونظريته فى المثل هى التى ساعدته على حل المشكلة الأولى • ان المثل هى صور الأشياء المفارقة للاشياء ذاتها وهى موجودة فى ذات الله • ولا يوجد فى الله مثال للكون المخلوق ككل فحسب بل توجد فيه أيضا كثرة من المثل الخاصة بالموجودات المختلفة التى تكون هذا الكون • ويمكن الاعتراض على هذه الفكرة بأن كثرة المثل لا تليق ببساطة الله ، ويحل القديس توماس هذه المشكلة بالتفرقة بين نوعين من المثل • فثمة مثل نكونها نحن من خلال معرفتنا بالموجودات ، أى تتكون نتيجة لمعرفتنا بهذه الموجودات، كما أن ثمة مثل هى مثل بمعنى أنها نماذج للموجودات ذاتها ، وهذا النمط الثانى من المثل وهو الأشرف بالطبع هو الخاص بالله • ان هذه المثل الموجودة لدى الله أشبه بالمثل أو بنماذج الأشياء المصنوعة فى عقل الصانع • وكثرة المثل هذه لا تدخل أى كثرة فى العقل الذى توجد به فهى ضمن معرفة الله لذاته • ان الله يعرف بطريقة كاملة جوهره الذاتى، أو ماهيته الخاصة الا أن هذه الماهية يمكن أن تعرف ليس كما هى فى ذاتها فحسب ولكن من حيث مشاركة المخلوقات فيها بطريقة ما • « ان كل ماهية تفيض عن الماهية الالهية » فيما يقول القديس توماس

(٥٠) Omnis essentia derivatur ab essentia divine

واشتهرت هذه الفكرة التوماوية بالصيغة التالية :

"Scientie divina est cause rerum".

أى أن « العلم الالهى هو علة الأشياء » • ويلفت جيلسون نظرنا لفكرة شديدة الخطورة فى الحقيقة وان كان يمر عليها بسرعة لا تتناسب مع أهميتها • يقول ان العدم ليس هو بالقطع عند القديس توماس « الرحم الأصلى » الذى خرجت منه كل المخلوقات ، لأن الوجود لا يمكن أن يصدر الا عن الوجود • ان كل الموجودات قد وجدت لأن ماهيتها جاءت من الماهية الالهية (٥١) • ولابد أن جيلسون يقصد بهذا أن الخلق جاء

---

(٤٩) Gilson : Le Thomisme, De Potentia qu III, art 4, ad Resp. — p. 124.

(٥٠) Gilson Le Thomisme p. 127 — 128. De Verit, III, 5, ad sed contra.

(٥١) Ibid p. 128.

من ماهيـة الله وبالتـالى فالخلق من عـدم يعنى الخلق من العدم المادى، وليس من العـدم العقلى المثـالى . وفى رأينـا أن فـكرة الخلق ، وفق المثل يمكن أن تتعـارض مع فـكرة الخلق فى زمان . ان المثـل عنـده هى جزء من ماهيـة الله ولذا لنـا أن نتساءل لو أخذنا جانب المعـارضة ألا يجب للمثل أن تـكون موجودة منذ الأزل ؟

وفـكرة أن العلم الالهى هو مصـدر الوجود فـكرة رشدية تماما . وكان للدكتور قاسـم فى كتابه « نظرية المعرفـة » الفضـل فى ابراز اقتباس القـديس توماس لهـذه الفكرة بكل تفاصيلها عن ابن رشد . لقـد حور ابن رشد فـكرة الألوهيـة الأرسطية التى تجعل الله لا يفكر الا فى ذاته لأنه عقل محض وبالفعل ولا يحتوى على أى شىء بالقوة بحيث جعل ذات الله تشمل كل مثل أو صـور الأشـياء . ان العلم الالهى ليس الا الموجودات فى أشرف وأكمل صـور وجودها . وقـد بين د. قاسم معتمدا على أسين بالاسيوس فى كتابه « الرشدية اللاهوتية عند القديس توماس الأكوينى » ان القديس توماس أخذ هذه النظرية عن طريق ريمون مارتان ، أكثر من فهم الفلسفـة العربيـة فى القرن الثـالث عشر والذى ترجم « ضميمة العلم القـديم » لابن رشـد ترجمـة أدبيـة ، والذى اعتمـد فى كتـابه الشهير « خنجر العقيـدة ضـد المسلمين واليهود » ضمن ما اعتمـد على تهـافت التهـافت . ومعروف أن القـديس توماس اعتمد على القسم الأول من « الخنجر » فى تأليفـه للخـلاصة اللاهوتية (٥٢) . ولعل مقـارنة النصـوص هنـا تظهر أو تقطع بأخـذ القـديس توماس عن ابن رشد . يقول ابن رشد فى « تهـافت التهـافت » مدافعـا عن فـكرة الالوهيـة الأرسطية ، التى رأت فى الله عقلا يعقل ذاته والتى يؤخذ عليهـا عموما أنها جعلت الله جاهـلا بمـاخلق : « وانما الذى يضـعون أن الذى يعقـله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود وأنه العقل الـذى هو علة للموجودات لا بأنه يعقل الموجودات من جهة انها علة لعقل كالحال فى العقل منا » (٥٣). ويقول فى ضميمة العلم القـديم « الحـال فى العلم القـديم مع الموجود

---

(٥٢) د. محمود قاسـم : نظرية المعرفـة عنـد ابن رشـد ، ص ١٤٨ ـ ١٥٨ .

(٥٣) تهافت التهافت : ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

خلاف الحـال فى العلم الحـديث مع الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القـديم هو علة وسبب للموجود فلو كان اذا وجـد الموجود بعـد أن لم يوجد حـدث فى العلم القـديم علم زائد كمـا يحـدث ذلك فى العلم المحـدث ، للزم أن يكون العلم القـديم معلولا للموجود لا علة له ، فاذا واجب أن لا يحـدث هنـالك تغير كما يحـدث فى العـلم المحـدث » (٥٤) • ويقول القـديس توماس فى خلاصته اللاهوتية : « ان وجود العلة الفـاعلة الأولى أى الله هو عين تعلقها فاذا جميع المعلولات التى لهـا وجود سـابق فى الله من حيث هو علتهـا الأولى لابد أن تكون موجودة فى تعقـله وأن تـكون كلها فيـه على حسب الحالة المعقولة » (٥٥) ويقول أيضـا بنفس المعنى فى عدة مواضع (٥٦) اكتفينا بذكر مثـالا عليها يوضح التقارب الشديد بينه وبين ابن رشد فى هذا المجال •

أما المشكلة الثانية الا وهى « هل خلق الله الأشـياء وفقـا لضرورة طبيعيـة ؟ » فيحلهـا القـديس توماس بأن يقـدم لنـا ثلاثة أدلة على أن الله خلق المخلوقات بارادة حرة وبلا أية ضرورة طبيعيـة • وأول هذه الأدلة أن الله على عكس الطبيعـة يعمل لتحقيق الغـاية التى يعرفها، لأنه يمتلك العقل والارادة اللتـان لا تمتلكهما الطبيعـة • أما الدليـل الثـانى فهو أن الطبيعـة تعمل دائمـا ــ اذا لم يحل دون ذلك حائل ــ بطريقـة واحـدة لا تتغير والسبب فى ذلك أن كل شىء فيهـا يعمل وفـق طبيعتـه • اذن هى محددة بنمط وجود واحـد • أما الله فهو ليس محددا بالمرة بنمط وجود وحيـد • فلو عمل وفقـا لضرورة طبيعيـة لخلق نمطا من الوجود لا متنـاه ولا محدد • ومعلوم لدينـا أنه يستحيل وجـود لا نهـائيين فى آن واحـد • ثمـة تنـاقض اذن فى القول أن الله يخلق

---

(٥٤) « ضميمة لمسألة العلم القديم » : ص٣٨ فى« فلسفة ابن‌رشد » ، المطبعة المحمودية ، سنة ١٩٣٥ •

(٥٥) الخـلاصة اللاهوتية : المبحث الرابع عشر ، الفصل الخامس، ص ١٨٦ . ١٨٧ •

(٥٦) نفس المصـدر السابق : المبحث الرابع عشر ، الفصل الثامن، ص ١٩٣ . ١٩٤ •

وفق ضرورة طبيعية . ونمط الفعل الوحيد المناسب هنا هو الفعل الإرادى . المخلوقات تفيض اذن عن الله كآثار محددة للكمال اللانهائى لله إذ يحددها عقله وتحددها ارادته • أما الدليل الثالث فيقوم على العلاقة التى تربط بين العلة والمعلولات • ان المعلولات بوجه عام توجد وجودا مسبقا فى علتها حسب نمط وجود هذه العلة • والوجود الالهى هو عقله ذاته اذن مخلوقاته موجودة فيه وفق نمط وجود معقول ، وهى أيضا تفيض عنه وفق نمط وجود معقول وبواسطة الإرادة • إرادة الله هى اذن العلة الأولى لكل شيء (٥٧) •

ويطلق القديس توماس الأكوينى على علاقة الله بمخلوقاته اسم المشاركة Participation. ولا تفترض هذه الفكرة أى معنى من معانى وحدة الوجود بل هى على العكس تستبعد ذلك تماما • فالمشاركة تعنى الخير الذى يربط الخالق بالخليقة كما تعنى فى نفس الوقت الفارق بينهما والذى يحول دون اندماجهما • وقد توحى المشاركة لأول وهلة بأن الخليقة تشارك الله فى الوجود ، الا أن هذا ليس صحيحا ، لأنها فى الحقيقة تعنى استمداد الخليقة لوجودها من الخالق ، مما يدل على أن الخليقة ليست هى الخالق ، بل هى أقل مرتبة منه • ان العالم يوجد دون أن يحدث أى تغيير فى الماهية الالهية ، وهو لم يصدر عن الله بحكم الضرورة الطبيعية بل يصدر عنه نتيجة لارادته وتعقله كما سبق أن بينا • ان الله يعلم كل آثاره الخارجية أو كل مخلوقاته قبل أن يخلقها وفق ارادته (٥٨) • وعلاقة المشاركة هى علاقة المخلوقات بالله وليست علاقة الله بمخلوقاته لأن ذلك مستحيل حقيقة وان كان ممكنا « اعتباريا » كما يقول القديس الأكوينى • ويذهب القديس توماس الى أن علاقة الله بالخليقة اما أن تكون مماثلة للجوهر الالهى واما أن تكون عرضية • الا أن الجوهر الالهى لا يمكنه الارتباط بعلاقة ضرورية بالخليقة لأن الله فى هذه الحالة سيعتمد بوجه من الوجوه على

---

(٥٧) Gilson : Le thomisme p. 124 — 126.
والخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع عشر ، الفصل الرابع ، ص ٢٩٨ ، ٢٥٩ •

(٥٨) Gilson : La philosophie du moyen âge p. 182-183.

المخلوقات ومن ناحية أخرى لا يمكن لله لبساطته التامة تقبل أى أعراض . وبالتالى لا يمكن لله الإرتباط بعلاقة حقيقية بالخليقة وان كان العكس صحيحا (٥٩) ·· وكان لهذه الفكرة وقع غريب وقتئذ اذ أن من شأنها الإيحاء بأن الله لايعنى بمخلوقاته ، ولكنها بلا شك النتيجة المنطقية تماما لميتافيزيقا القديس توماس · وفى الحقيقة لم يكن القديس توماس يستطيع إثبات وجود علاقة جوهرية تربط الله بمخلوقاته ولو فعل لكان عليه قبول فكرة قدم الخلق من جهة ، وكون الله لا يمكنه الوجود مستقلا عن المخلوقات من جهة أخرى ، أى لكان عليه قبول فكرة أن الله والخليقة يكونان كلا واحدا وهو ما يجعل من المستحيل تفسير ظهور واختفاء المخلوقات الفردية · يكفى اذن لعلاقة الله بالمخلوقات أن تكون علاقة عقلية relation rationis قد خلعها العقل الانسانى على الله (٦٠) ، أو كما يقول القديس توماس « واضافة الله الى الخليقة ليست حقيقية بل اعتبارية فقط » (٦١) · ويخيل الينا أن هذا المأزق الذى وجد القديس توماس نفسه فيه ، وان استطاع الخروج منه بفكرة المشاركة من طرف واحد أى من طرف المخلوقات ، سببه فكرة الألوهية الأرسطية التى حاول التوفيق بينها وبين الفكرة المسيحية عن الله · ذهب الى أن الله عقل ، وبذلك يكون اعتمد على الأرسطية ولكنه رآه عقلا خلاقا بارادته وبهذا يكون اختلف مع المعلم الأول ليقترب من المفهوم المسيحى لله ·

واخذ القديس توماس فكرة الخلق المستمر عن ابن رشد · فالله يحفظ وجود الكائنات كلها باستمرار وهذا يعنى استمرار فعله ، أى أن الخليقة تحتاج للاستمرار فى الوجود لخالقها · يقول القديس توماس « ان الايمان والعقل يوجبان القول بأن المخلوقات يحفظها الله فى الوجود

---

(٥٩) Copleston La philosophie médiévale p. 384—)2'
والخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثالث ، ص ٥٤٧ ، ٥٤٨ ·

(٦٠) Copleston : La philosophie médiévale p. 385.

(٦١) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الاول ، المبحث ٤٥ ، الفصل الثالث ، ص ٥٤٧ ·

ولتوضيح ذلك يجب أن يعتبر أن شيئا يحفظ من آخر على نحوين أحدهما بالتبعية وبالعرض ·· والثانى بالأصالة وبالذات وذلك متى كان المحفوظ متوقفا على الحافظ بحيث يمتنع وجوده من دونه وبهذا الاعتبار تحتاج جميع المخلوقات الى الحفظ الالهى لأن وجود كل خليقة يتوقف على الله بحيث أنها مالم تحفظ فى الوجود بفعل القدرة الالهية لا يمكن وجودها فى نفسها ولو دقيقة بل تصير الى العدم » (٦٢) · وعلى الرغم من أن القديس توماس يؤكد أن هذه فكرة عقائدية الى جانب كونها فكرة عقلية ، فان بلورتها فى شكلها الفلسفى يتضح فيها فى رأينا تماما تأثير ابن رشد ، وقد سبق لنا أن بينا كيف أن فعل الخلق مستمر عند ابن رشد وكيف أن الخليقة تحتاج لله لحفظ وجودها ·

(ج) مقارنة بين ابن رشد والقديس توماس الاكوينى :

ربما تكون هذه المقارنة قد تمت بالفعل فى أثناء معالجتنا لنظرية العالم عند القديس توماس الأكوينى الا اننا نرى تجميع عناصرها هنا لمزيد من الايضاح · تكاد تطابق نظرية العالم التومائية فى رأينا النظرية الرشدية الا فيما يتعلق بمفهوم قدم العالم زمانا ، مما ترتب عليه اختلافات أخرى بينهما · فرق ابن رشد ببراعة كما سبق أن بينا بين القدم الزمانى الذى يفترض علة ، والذى لا يتعارض بالتالى مع مفهوم الخلق، وبين القدم الذاتى الذى لا يحتاج لعلة وهو الله وحده · أما القديس توماس فقد ذهب الى أن مفهوم العلة لا يتضح فى القدم الزمانى ومن ثم فلا داعى للقول به بالنسبة للعالم · فالعالم حادث اذن لأن العقيدة تؤكد ذلك وان كنا لا نستطيع البرهنة على هذا . تماما كما لا نستطيع البرهنة على استحالة قدم العالم · وقد خلق الزمان عند كلا الفيلسوفين مع العالم · ويذهب ابن رشد الى أن المادة قديمة ، وبذلك يكون احتفظ بالمفهوم الأرسطى الشهير عن المادة وهو من أهم اعمدة الفلسفة الأرسطية ، وان كانت مخلوقة ، وبهذا يكون مخلصا للعقيدة وموفقا ببراعة بينها وبين الفلسفة الأرسطية · أما القديس توماس فالمادة

---

(٦٢) نفس المصدر السابق : الكتاب الأول ، المجلد الثانى، المطبعة الادبية فى بيروت سنة١٨٨٩ ، المبحث١٠٤ ، الفصل الأول ، ص ٦٠١ ، ٦٠٢

عنده مخلوقة فحسب . ويقول ابن رشد بالخلق ، ويعلن القديس توماس الاكوينى صراحة كما رأينا أنه أخذ هذه الفكرة عن ابن رشد الذى تأول بها الآية الشهيرة المذكورة فى سفر التكوين : « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » ، تلك الآية التى تحتوى معنى موجود فى القرآن أيضا . ونفس فعل الخلق ، كفعل من أفعال الله قديم عند ابن رشد وهو كذلك عند القديس توماس . وعند ابن رشد ان الله يخلق المخلوقات على نمط المثل أو الأفكار التى تكون علمه وبهذا يكون فيلسوفنا قد فرق بوضوح بين العلم الالهى الخلاق والعلم الانسانى الذى يترتب على ادراك هذه المخلوقات ، كما يكون قد جعل فعل الخلق هو التعقل الالهى . فالله عنده عقل تماما كما هو عند أرسطو ، وان أضاف اليه هو مفهوم قدرة الخلق فوفق بذلك بين الأرسطية والعقيدة . وأخذ القديس توماس هذه الفكرة بكل تفاصيلها الدقيقة مما يؤكد اطلاعه على معالجة ابن رشد لها سواء كان ذلك بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة أى عن طريق مفكر آخر . والخلق مستمر عند ابن رشد وكذلك هو عند القديس توماس . وكما كان ابن رشد أول من أنكر الخلق بواسطة الفيض من بين فلاسفة الاسلام المشائين مدركا أنها فكرة مدسوسة على الأرسطية كذلك كان القديس توماس أول من أنكر الخلق بالفيض من بين مفكرى المسيحية متأثرا فى هذا بلا شك بابن رشد وان لم يصرح بذلك .

يتضح اذن مما سبق أن الاختلاف الوحيد بين هذين الفيلسوفين هو تمسك ابن رشد بفكرة قدم العالم أو المادة زمانا بينما أنكر القديس توماس ذلك . واستطاع ابن رشد بهذا أن يوفق بين العقيدة والفلسفة الأرسطية قائلا ان العالم حادث منذ القدم وان المادة قديمة وان كانت مخلوقة . وبتوفيقه بين مفهومى الخلق والقدم استطاع المحافظة على كل المفاهيم الأرسطية المكونة لتلك النظرية التى أثارت الكثير من الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين . أما القديس الأكوينى فقد اضطر، لكونه عالم لاهوت يخشى المساس بالعقيدة قبل أن يكون فيلسوفا أرسطيا ، الى الحفاظ على المفهوم الحرفى للعقيدة فذهب الى أن العالم مخلوق بمعنى أنه حادث مادة وزمانا ، كما اضطر بهذا الى التخلى عن الكثير من المفاهيم الأرسطية ، وان ادعى أن أرسطو نفسه لم يجزم أبدا بقدم المادة . وحاول المتحمسون له والمدافعون عنه بيان أن ماذهب اليه

لا يعد خروجا على الأرسطية فان مبادىء هذه لا تتعارض حقيقة ومفهوم الخلق بالمعنى الذى ذهب اليه فيلسوف المسيحية الأعظم ٠

وفى نهاية حديثنا يمكننا القول ان قدرة توماس الأكوينى التوفيقية كانت أقل جرأة من تلك التى أظهرها ابن رشد ٠ وربما يكون السبب أن نقطة انطلاق كل منهما مختلفة عن الأخرى ، فتوماس لاهوتى يعتمد على الدين ويريد أن يفلسف مفاهيمه ، أو يريد أن يلبسها لباسا فلسفيا أرسطيا، أما ابن رشد فهو يبدأ من الفلسفة أو من أرسطو على وجه التحديد ليوفق بينه وبين الاسلام مقتنعا بأن أرسطو لم ينطق الا بالحقيقة العقلية التى جاء بها القرآن فى شكل رمزى للجميع ٠ وبالطبع لا يمكننا انكار أن العقيدة الاسلامية تسمح بالتأويل العقلى أو المجازى الى أبعد الحدود بينما تكاد العقيدة المسيحية ترفضه رفضا تماما ٠

الفصل الثالث

« مشكلة العالم عند سيجر دى برابانت »

(أ) العالم قديم عند سيجر دى برابانت :

يقول سيجر ان العالم قديم ، وقد عرض نظريته الجزئية هذه بوضوح « فى كتابه فى الضرورة والامكان » الذى وضعه فيما بين ١٢٧١ و١٢٧٢ أى بعد تحريم عام ١٢٧٠ . ولسيجر دليلان على قدم العالم ، أولهما يعتمد على فكرة منطقية ألا وهى قدم الأجناس التى تكون العالم الدنيوى أى تلك الأجناس التى يفنى أفرادها ، وهى الفكرة التى عرض لها بالذات فى كتابه « فى قدم العالم » . استمد سيجر اذن هذا الدليل من الأورجانون ، ولقد تحكم هذا الأساس المنطقى فى كل مذهبه الفلسفى (١) . أما الدليل الثانى على قدم العالم فيقوم على فكرة قدم الجواهر المفارقة أى الجواهر العقلية وقد عرضه سيجر فى « فى النفس العاقلة » .

يؤكد سيجر فى « فى قدم العالم » أن الأجناس بوجه عام خالدة حتى اذا كان أفرادها يفنون . ويأخذ الانسان كمثال ليلاحظ أن الأفراد فى الجنس البشرى يخلقون بالتوالد ، أى أن هذا الجنس يتحقق على التوالى فى أفراده الذين لا يوجدون جميعا فى آن واحد . وهذا دليل على أن النوع لا يخلق بالذات per se أى أن الصورة النوعية لا تتحقق كلية ودائما فى كل المادة كما هو الحال بالنسبة للموجودات الغير فانية ، بل هو يخلق على العكس بالعرض per accidens أى أن تحققه لا يتم الا من خلال أفراد فانيين ومتتاليين ، ووجودهم عرضى بما أنه ليس ثابتا

---

(١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 384.

ولا دائما · والأفراد الفانيون يوجدون عن طريق التوالد أى بواسطة فاعل شبيه لهم نوعيا · وكل فاعل يفترض وجود « مولد » générateur سابق عليه ، يستحيل اذن وضع علة أولى اذ أنها ستحتاج بدورها لعلة أخرى شبيهة سابقة أى أنه لا يمكننا التحدث عن بداية بالنسبة لهذا النوع من الأجناس التى يوجد أفرادها بالتوالد ، ولذا يعتبرها الفلاسفة قديمة (٢) · ومن جهة أخرى ما هو خالد فى الماضى هو كذلك فى المستقبل والعكس صحيح (٣) ·

وكل المبادىء المكونة للعالم السفلى بالنسبة لسيجر قديمة ونقصد بذلك كل من الأجناس والمادة والحركة والزمان . بينما أفراد هذه الأجناس فقط هم الفانون والمتحركون والعابرون ·

هذا العالم القديم هل هو مخلوق عند سيجر أم لا ؟ وما هى علاقة الخالق بالخليقة ، أو بتعبير آخر ما هى علاقة الواحد بالكثرة ؟ تلك أسئلة تحدد الاجابة عليها الى حد كبير ، طبيعة نظرية العالم عند سيجر ، كما تحدد بالذات مفهوم الخلق عنده ذلك المفهوم الذى اختلف بصدده مؤرخو الفلسفة ·

(ب) الخلق عند سيجر دى برابانت :

فى كلمات موجزة ودقيقة يقدم لنا فان ستينبرجن الذى تخصص فى دراسة فلسفة سيجر دى برابانت نظرية هذا الفيلسوف فى الخلق قائلا انها أكثر نظريات سيجر تميزا وخاصة فيما يتعلق بالعلة الأولى التى يعتبرها علة مباشرة لمخلوق وحيد فقط ألا وهو العقل الأول ، أما بقية المخلوقات فتفيض بطريقة غير مباشرة عن الله أى أن الخلق يتم عنده

---

(٢) Siger de Brabant : De necessitate et Contingentia dans Mandonnet: "Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle 2ème partie p. 132 — 134.

(٣) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans Mandonnet · "Siger de Brabant 2ème partie 158 — 159 et Ibid 1ère partie p. 169.

بفيض تدريجى (٤) . ولا يعالج سيجر مسألة الخلق أو علاقة العلة الأولى بالعالم الا فى كتاب « الضرورة والامكان » . وأول ما تعالجه هذه النظرية عنده هو مسألة : « هل خلق الله العالم وفق ارادة حرة أم وفق ضرورة طبيعية ؟ » ويذهب سيجر فى كتابه الفلسفى هذا ، الذى يعالج موضوعاته معالجة عقلية بلا أدنى اهتمام بالتوفيق بين فلسفته والعقيدة ، الى أن العلة الأولى (أو الله) تخلق مباشرة وبالضرورة العقل الأول الذى هو قديم مثل الله ، وهو المخلوق الوحيد المباشر للعلة الأولى . وصحيح أن العلة الأولى تخلق كل مافى الكون خلقا ضروريا ، أى أنها تخلق العقول المفارقة والأفلاك السماوية كما تخلق كل ما لا يخضع للكون والفساد فى الكون ، وكل هذه المخلوقات قديمة مثلها ، الا أنها لا تخلق كل هذه الخليقة مباشرة ولكن وفق نظام معين وبطريقة غير مباشرة . اعتمد سيجر على هذا المبدأ الأفلاطونى الشهير : لا يمكن أن يفيض عن طبيعة بسيطة الا مخلوق واحد . أى أن العلة الأولى تخلق المخلوق الأول وهذا بدوره يخلق المخلوق الثانى وهكذا (٥) . ولم يفلت اذن سيجر بالرغم من تمسكه بالأرسطية الجذرية من التأثير الأفلاطونى وبهذا يكون اختلف هنا عن ابن رشد .

ونفس الفكرة يعالجها ضمن ما يعالج فى كتاب « المستحيلات » الذى جاء فيه أن العقول المفارقة تعتمد على العلة الأولى ، ولا يمكنها الا أن تفعل ذلك نظرا لطبيعتها ، فهى ضرورية فى حد ذاتها . وكذلك العلاقة التى تربطها بالعلة الأولى علاقة ضرورية . وواضح ان نظرية سيجر فى الخلق تقول بقدم العالم وتنفى حرية الله فى الخلق . ليس هذا فحسب بل ان هذه النظرية تنكر امكانية فناء العالم . ولكنه

---

(٤) Van Steenberghen : Encyclopaedia Britannica vol. 20 p. 628.

(٥) Siger de Brabant : De necessitate et contin gentia, dans Mandonnet : "Siger de Brabant", 2ème partie p. 122 III — 112 et 1ère p. 160 — 161.

يسرع كما هى عادته — لادراكه أن هذا يناقض العقيدة — فيضيف أن هذه هى آراء الفلاسفة (٦) ٠

ولو عدنا لفكرة الفيض عنده لقلنا انه فيض تدريجى ينتقل من جزء لجزء وهو يتحقق عن طريق وسائط تتزايد فى العدد كلما ابتعدنا عن المصدر الأول للوجود ٠ ولقد خضعت نصوص سيجر لفترة طويلة لتأويل خاطىء جعلها تنطق بانكار الخلق ٠ ولكن هذا الخطأ أصلح بعد هذا على يدى كل من Baeumker وفان ستينبرجن (٧) ٠ ونعتقد أن انكار فكرة الخلق عند سيجر تشويه لكل نظريته ، وربما يكون سبب هذا اللبس هو اعتباره أن الله أو العلة الأولى ، والمخلوق الأول أو العقل الأول وكل ما يفيض عنه بالتدريج كلها تتمتع بصفة القدم ٠ وبالرغم من أن ابن رشد لم يقل بالخلق بواسطة الفيض الا أنه سبق سيجر فى تبين عدم وجود تناقض بين مفهومى القدم والخلق ٠

ويتحكم الله فى الوجود كله عند سيجر بطريقة غير مباشرة عن طريق تحكمه وسيطرته على مخلوقه الأول أى العقل الأول ٠ يقول سيجر فى المسألة الخامسة من كتاب « مسائل فى كتاب الآثار العلوية » : « بما أن التحكم فى الأشياء ليس الا نتيجة لخلقها ، فيجب القول أن الله لا يتحكم مباشرة فى الأشياء التى لا يخلقها مباشرة » (٨) ٠

واتخذ سيجر موقفا غريبا من العلة الأولى التى تتمتع بالارادة ، اذ لم يفرق بينها هى ومثيلاتها من العلل التى تتمتع بالارادة وبين العلل

---

(٦) Siger de Brabant : Impossibilia p. 77, dans 2ème partie de Mandonnet : "Siger de Brabant et Ibid 1ère partie p. 163.

(٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 386.

(٨) Siger de Brabant : Questions sur le traité des météores : 5ème question p. 235 dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, 1ère partie p. 235.

الطبيعيـــة التى تنتج الأشـــياء بالضرورة • وهـو ينسب هـذه الفكرة لأرسطو • يقول فى تفسيره للـكتاب الثـالث عن الميتـافيزيقا « ان المخلوق المبـاشر لله ضرورى وقـديم : ووفقـا لمبـادىء أرسـطو لا يوجد فارق علينـا تبينـه فى هـذا بين العـلة الطبيعية والعلة المريدة • فان الـكائنات الفاسدة تعتمد على الله بواسطة الـكائنات الغير فاسـدة ، والأجنـــاس دائمة ونفس التوالدات تتم بصفة دورية » (٩) •

ولـكن هـذا لا يعنى أن العـلة الأولى أو الله لا تعنى بالخليقة بل ان الله يتحكم فى كل المخلوقات بواسطة مخلوقه الأول ألا وهو العقل الأول • وهـذه العليـة فى الوجود تسمى بالخلق فى مقـابل العلة التى تغير من موضـوع موجود من قبـل • يتميز اذن مفهوم الخلق عند سيجر بخلوه من فـكرة الموضوع الموجود اصلا (المادة) ومن فكرة الحركة •

هل يعنى هـذا أن الخلق عنـده من العدم ؟ الحق أن موقف سيجر من هـذه القضـية عائم فهو يقول عن العقل فى كتاب « مسائل فى كتاب النفس الثـالث » • « فهو وقـد أخرج من العـدم بواسطة العـلة الأولى ستمد استمرار وجوده من نفس هـذه العـلة » (١٠) • مما يوحى بايمانه بالخلق من عـدم • ومعـروف أن هـذا الـكتاب قـد كتبـه سيجر قبل تحريم ١٢٧٠ • ولـكنه يعود فيقول فى كتاب لاحق ألا وهـو كتـاب (مسائل فى الميتـافيزيقا) الذى كتبـه فيما بين ١٢٧٢ و١٢٧٦ : « لا يوجد شىء يأتى من العـدم ، اذ لا توجد أية علة قادرة على تحويل شىء من العـــدم للوجود اذ أن النفس العـــاقلة فى هـذه الحالة ستوجد قبل الجسم •

---

(٩) Siger de Brabant : In Metaphysicam III, question 16 et commentaire dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, Ière partie p. 313 et 316.

(١٠) Siger de Brabant : Questiones in libros tres de anima, quaest. 5, dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, 1ère partie p. 167.

وتلك هى نظرية أرسطو (١١) • وكما يتضح من النصوص تطور موقف سيجر من هـذه القضـية تطورا يدعو للعجب ، وان كان هذا التطور يؤكد فـكرة قوية تـكونت لدينـا عن سيجر وهى أنه كان فيلسوفا جريئـا حقا يكاد لا يهتم بالتوفيق بين فلسفته وعقيـدته ، بل يتمسك بالنتـائج الفلسفية التى يتوصل اليهـا مهما كان الثمن • ولعل ما يؤكد فـكرتنا هـذه قـول سيجر بفكرة الخلق من عـدم قبـل تحريم ١٢٧٠ ثم عـدوله عنهـا فى كتاباته التى تلت هـذا التحريم ! وكان المفروض أن يتخذ التطور فى هـذه النظرية اتجاها عكسيا •

ان انكار حرية الارادة فى الخلق والذهاب على العكس الى أن الخلق يتم وفق الضرورة قـد يوحى بأن سيجر قال بوحـدة الوجـود • الا ان هـذا ليس صحيحا فالله فى فلسفتـه موجود منفرد ومتعال على العـالم المخلوق بوجـه ما • واذا كان الله يمنح الوجود للأجنـاس وفق ضرورة طبيعيـة ، الا أنه لا يفعل ذلك وفق الزام خارجى بل أن حكمتـه وكماله الذاتى همـا اللذان يطالبـانه بهـذا الفعل الخلاق (١٢) • ان قـدم العالم لا يعنى عنده كما لا يعنى عند ابن رشد أنه يقول بوحدة الوجود •

ولابد لنـا ونحن بصـدد الحـديث عن الخلق أن نتنـاول مفهوم المادة عنـد سيجر • لقـد اعتبرها قوة خالصـة ، وهى لا تتولد ولا تفنى وان كانت مخلوقـة • والله لم يخلقهـا (أى المـادة) بالذات per se بل خلقهـا بالعـرض per accidens كمـا أنه لم يخلقهـا مبـاشرة لأن الشىء الوحيـد الذى يخلقـه مبـاشرة كمـا سبق أن بينـا هو العقـل الأول • ونحب أن ننتهز هـذه الفرصـة لنؤكـد أن سـيجر كان يعلن أنه أخـذ نظريتـه فى الخلق عن أرسـطو وابن سـينا ممـا يبين أنه لم يتبين

---

(١١) Siger de Brabant : In Methaphysicam, libr. III, quaest. 15 dans Van Steenberghen "Siger de Brabant. 1ère partie p. 313

(١٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p 614.

خروج ابن سينا على أرسطو فى هـذا الموضـوع وتأثره على العكس بالأفلاطونية المحدثة يقول :

Secundum intentionem ariototelis et Avicenna affectus primi immediatus est unus tantum"

« ووفقا لزعم أرسطو وابن سينا يكون الأثر الأول المباشر واحدا فقط » . وبالطبع هـذا الأثر الأول أو المخلوق الأول هو العقـل الأول أما المـادة فقد خلقتها السماء الأولى (١٣) .

ونعتقد أن موقف سيجر من المـادة مطابق تماما لموقف ابن رشد . وليس هـذا مجرد استنتاج توصلنا اليه بل انه اعتراف لسيجر نفسـه ، الذى يذكر ابن رشد كمصدر اعتمد عليه فى شرحه لهـذه القضية الأرسطية . فالمـادة عند كل منهما قـديمة وان كانت فى نفس الوقت مخلوقة . وبالرغم من هـذا التشابه فانهما يختلفان فى موضع آخر . فبينما ذهب سيجر الى أن الله لم يخلق المادة مباشرة انما خلقها بواسطة السماء الأولى (وهذا طبيعى لاعتقـاده أن الخلق يكون عن طريق الوسائط) ، ذهب ابن رشـد الى أن المـادة خلقت مبـاشرة مثلها مثل كل المخلوقات (وذلك لاستبعاده لكثرة الوسائط فى الخلق) .

وكل الموجودات الطبيعيـة متحركة لدخول المـادة فى تكوينها ، ولذا فالحركة مثل المـادة خالدة . والزمان عند سيجر أيضـا قـديم مثله مثل الحركة وذلك لأنه مقياسها . ويعلن سـيجر أن هـــذه النظرية هى نظرية أرسطو ، ان لم تكن هى الحقيقة على الاطلاق (١٤) .

---

(١٣) Siger de Brabant : In Metaphysicam, libr. V, Quaest. 10 et II dans Van Steenberghen : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 328 — 329.

(١٤) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 621 — 622.

وصحيح أن سيجر تمسك فى معظم الأحيان بفكرة قدم العالم وبفكرة الخلق بواسطة الفيض اذ نجد هاتين الفكرتين فى معظم مؤلفاته تقريبا ، ولكنه كان يظهر أحيانا ـ نظرا لقول العقيدة بعكس ذلك ـ بعض التردد بل كان يحاول أن يجنح بفلسفته لعكس ما يؤمن به • فهو يقول مثلا فى شرحه للكتاب الثالث للنفس ان الخلق القديم للنفس أكثر احتمالا وان كان يمكن الدفاع عن الرأى المضاد (١٥) • ويقول ان قدم الخلق فكرة محتملة ولكنها ليست ضرورية لأننا نحكم على كل شيء اعتمادا على معرفتنا بالأشياء الحسية بينما نحن لا نعرف بالضبط طبيعة فعل الله (١٦) • ويقف نفس الموقف من الحركة • ولكنه بالرغم من كل هذا يؤكد على أن أرسطو لم يكن مترددا فى موقفه من قدم العالم ، فهو يرفض بحزم ما يدعيه البعض من أن أرسطو لم يكن مقتنعا عن يقين بقدم العالم (١٧) ، وهو ما ذهب اليه القديس توماس كما سبق أن رأينا عند معالجتنا لنظرية العالم عنده • واظهر سيجر لأول مرة تردده تجاه نظرية الخلق بواسطة الفيض فى كتابه « المسائل الطبيعية » الذى وضعه فيما بين ١٢٧٣ و١٢٧٥ • فبدأ يدرس هذه المسألة بطريقة مختلفة ونعنى بها :...

Utrum immediate impossent causari plura a cause prima."

أى « كيف يمكن أن تنتج الكثرة عن العلة الأولى مباشرة » أى أنه أصبح يرى أن التعليل الذى قدمه ابن سينا ، والذى أخذ به هو قبل ذلك ، لاثبات أن شيئا واحدا فقط هو الذى يفيض عن العلة الأولى لا قيمة له وأنه لايمكن أن يكون فكرة أرسطية • بدأ يتبين اذن أن مفهوم الفيض مدسوس على فكر أرسطو • وبهذا لم يعد سيجر مقتنعا بالقضية الأفلاطونية المحدثة

---

(١٥) Siger de Brabant : In libros tres de anima, dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant" 1ère partie p. 165 à 167 et 2ème partie p. 610.

(١٦) Siger de Brabant : In Metaphysicam, libr. III, quaest, 19 dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant 1ère partie p. 314 et 2ème partie p. 611.

(١٧) Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 611.

كما لم يعد متمسكا كذلك بالقضية المضادة (١٨) . وأخيرا فى شرحــه للكتاب الثـامن من « الطبيعـة » أثنـاء محـاولة نقض الحجة الأرسطية على قـدم الحركة ، يضع سيجر موضع المنـاقشة هـذا المبدأ الأفلاطونى الشهير وهو أساس نظرية الخلق بواسطة الفيض :

"secundum quod unum non est notum agere nisi unum."

أى أن الواحد كما هو معروف لا ينتج الا واحدا » (١٩) .

ويتضح مما سبق أن سيجر قـد تراجع فى نهاية حيـاته الفكرية عن القول بالفيض وهو المفهوم الأفلاطونى الشهير الذى فسر به المشاؤون العرب وعلى رأسهم ابن سـينا الخلق . والذى تبين حقيقتـه لأول مرة فى الفلسفة العربيـــة ابن رشـد ورفضـه لأول مرة فى الفكر المسيحى القـديس توماس الأكوينى .

اعتمدنا لابراز نظرية سيجر فى العــالم على ثلاثة كتب رئيسية ألا وهى « فى الضرورة والامكان » و « المستحيلات » و « الميتـافيزيقا » وجميعهـا الفها سيجر فيما بين عامى ١٢٧١ ، ١٢٧٦ أى بعد تحريم ١٢٧٠ . ويدهشنا فان ستينبرجن عنـدما يتمسك بهـذه الفكرة الغريبـة التى لا تتفق وتواريخ تأليف هـذه الـكتب السابقة ، تلك التواريخ التى أثبتهـا هو بنفسـه ، ونقصـد بهـا أن سيجر اضطر على أثر تحـريم عام ١٢٧٠ الى تعـديل نظريتـه فى العـالم ليقلل من حجم التعـــارض بين عقيـــدته الدينيـة وفلسفتـه (٢٠) . وصحيح أن سيجر غير من موقفـه من هـذه النظرية فى

---

(١٨) Siger de Brabant : Quaestiones naturales p. 182, dans Van Steenberghen : "Siger de Brabant, 1ère partie p. 182 et 2ème partie p. 612.

(١٩) Siger de Brabant : In physicam, quaest, 6, p. 200 dans Van Steenberghen" : Siger, de Brabant" 1ère partie p. 612.

(٢٠) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 387.

كتب لاحقة على هذه الكتب الثلاث وان لم يكن ذلك بالقطع بسبب تحريم ١٢٧٠ لأنه وضع نظريته الأساسية بعد هذا التاريخ · ويبدو لنا أن التعديل الذى طرأ على نظرية سيجر كان نتيجة لتبينه أن نظرية الفيض مدسوسة على الأرسطية وان مبدأ « الواحد لا يصدر عنه الا واحد » مبدأ أفلاطونى وليس مبدأ أرسطيا · وربما يكون هناك سبب آخر الا وهو تصاعد الموقف ومضاعفة هجوم رجال اللاهوت على الفلسفة مما سيؤدى بعد ذلك الى وضع تحريم ١٢٧٧ ، ومما جعل سيجر يحاول توفيقا ما بين فلسفته وعقيدته · الا أننا نرجح السبب الأول الذى ذكرناه لأنه يتفق وطبيعة سيجر الفكرية الجريئة المتمسكة بالعقل دائما ·

ويذهب ماندونييه — الذى كان أول من وضع دراسة طويلة عن سيجر كما كان أول من نشر بعض أعماله — الى أن سيجر كان يؤمن دائما بما يقول وان كان يقدم هذا الاعتذار الهش كلما تعارضت بعض قضاياه مع المسيحية انه لا يفعل أكثر من ذكر آراء الفلاسفة وان لم تكن هذه هى بالضرورة آراءه (٢١) ·

(ج) مقارنة بين سيجر دى برابانت وابن رشد :

يتضح لنا بعد هذا العرض أن الله عند سيجر كما هو عند ابن رشد هو الكائن الأسمى أو الأول الذى هو علة كل الكائنات الأخرى فهو الخالق ولا يتعارض هذا مع تأكيده كما فعل ابن رشد من قبل على قدم العالم· وكان سيجر دى برابانت على علم بموقف ابن رشد من نظرية العالم فهو كثيرا ما يذكره كمصدر أساسى اعتمد عليه فى تأويله لأرسطو المعلم الأول عند كل منهما · والاختلاف الرئيسى بين فيلسوف قرطبة وتلميذه المسيحى العقلانى هو أن ابن رشد نجح فى التوفيق بين مفهوم الخلق والمفهوم الأرسطى فى الايجاد اذ قال ان الخلق يتم دفعة واحدة وبهذا تمسك بالعقيدة الاسلامية ، وان تمسك من جهة أخرى بفكرة القوة والفعل

---

(٢١) Mandonnet (Pierre) : Paris et les grandes luttes doctrinales (1269 — 1272). dans Revue des Jeunes, 10ème annee no. 2, Janvier 1920. Paris

وبمفهوم التغير أو الحركة كأساس للوجود فقال بخلق مستمر · كما أنه حل مشكلة علاقة الخالق بالخليقة (أو علاقة الواحد بالكثرة) بطريقة مبتكرة ، فذهب الى أن الموجودات جميعا توجد فى عقل الخالق كمثل تتحقق على نمطها المحسوسات ، وهى الفكرة التى أخذها عنه توماس الأكوينى · وبما أن العقل والمعقول شىء واحد فلا تكثر فى الواحد نتيجة لكثرة المثل الموجودة فيه · أما سيجر فلم ينجح دائما فى المحافظة على سلامة ميتافيزيقا أرسطو ، اذ مال فى بداية حياته الفكرية الى ماكان يميل اليه المشاؤن العرب وهو التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، فأخذ عن ابن سينا هذا المبدأ الشهير : « الواحد لا يفيض عنه الا واحد » · قال سيجر اذن بالفيض التدريجى فى الخلق · فالله يخلق أولا العقل الأول الذى تفيض عنه بقية العقول المفارقة على التوالى ثم تفيض عن هذه الأفلاك السماوية ثم العالم المادى أى عالم الكون والفساد · ويتحكم فى هذا الفيض عند سيجر قانون الضرورة الطبيعية القديم ·

وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين سيجر وابن رشد فان هناك تقاربا شديدا بينهما · فاله أرسطو هو العلة الغائية العليا فحسب ، أى هو المحرك الأول وان لم يكن العلة الفعالة الأولى ، الا أن سيجر لم يأخذ بهذا التصور لمفهوم الألوهية واتبع ابن رشد فجعل من الله العلة الخالقة الأولى ، كما جعل كل من المادة والزمان والحركة والخلق تتمتع بالقدم تماما كما ذهب ابن رشد من قبل ·

ويقول فان ستينبرجن ان سيجر كان يخرج عن الأرسطية فى بعض الأحيان كما حدث بالنسبة لمفهوم الله والخلق ، كما كان يخرج أيضا عن ابن رشد كما هو الحال عندما قال بالفيض · ونتيجة لهذا : لا يمكننا القول عن سيجر أنه رشدى خالص ، ولنفس السبب لا يمكننا القول لو توخينا الدقة فى التعبير أنه أرسطى خالص · ويذهب كوبلستون المؤرخ الأمريكى الى نفس الرأى (٢٢) · ونحب أن نتوقف عند هذا القول الشائع فى كتابات فان ستينبرجن الذى يؤكد دائما على أن سيجر لم

---

(٢٢) Copleston La philosophie médiévale p. 459.

يكن رشديا حقيقيا خالصا اذ أخذ بعض النظريات الرشدية فحسب دون البعض الآخر ، كما أخذ أيضا عن ابن سينا وأفلاطون وأفلوطين (٢٣) ولنا أن نتساءل : هل لو أخذ أى فيلسوف كل ما جاء فى فلسفة فيلسوف آخر دون اضافة أو حذف أو حتى تأويل ، يكون فى هذه الحالة فيلسوفا ؟ ألا يكون فى هذه الحالة الغريبة صورة مكررة للفيلسوف الذى نقل عنه ، وهل يمكن أن يعد من يفعل ذلك مفكرا ؟ ثم أن هذه المشكلة يمكن أن تثار بالنسبة لكل فلاسفة العصور الوسطى ، فلو أخذنا برأى فان ستينبرجن لقلنا أن القديس توماس لم يكن أرسطيا لأنه أخذ بعض قضاياه دون الأخرى ، وكثيرا ما أول أرسطو موفقا بينه وبين المسيحية · أن سيجر فيلسوف أرسطى رشدى من حيث أخذه بالقضايا الأساسية المميزة لهذا الثنائى الفلسفى أو بمعنى آخر من حيث أخذه بالتأويلات الأساسية الرشدية لأرسطو · ويكفينا للتدليل على صحة ذلك أن نذكر أنه أخذ تصور الله الخالق عن ابن رشد كما أخذ عنه توفيقه بين مفهومى القدم والخلق سواء بالنسبة للعالم ككل أو بالنسبة للمادة بشكل خاص · وربما يكون مفهوم الفيض هو الذى أبعده عن تصور ابن رشد لعلاقة الخالق بالخليقة ولكن كما بينا معتمدين على النصوص لقد أعاد سيجر النظر فى هذا المفهوم فى كتاباته الأخيرة ·

---

(٢٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 392 -- 393.

الفصل الرابع

« مشكلة العالم فى الفلسفة الرشدية اليهودية »

أولا ـ مشكلة العالم عند موسى بن ميمون :

قبل الخوض فى تفاصيل هذه النظرية نحب ان نوضح طبيعة موسى ابن ميمون الفكرية فان ذلك من شأنه أن يساعدنا على تبين الكثير من مواقفه · ان موسى بن ميمون هو أولا وقبل كل شىء رجل لاهوت ، الدين محور اهتمامه ، وما الفلسفة على اهميتها بالنسبة له الا أداة لتفسير بعض أمور الدين عقليا على الا يتعارض هذا التفسير أو التأويل مع اسس الدين ، اى أنه كفيلسوف يهتم قبل كل شىء بالتوفيق · وهذا هو الاختلاف الأساسى بينه وبين أستاذه ابن رشد الذى كان فيلسوفا عقليا ينشد الحقيقة العقلية دائما ويبحث عنها بكل جراة بالمناهج الفلسفية الخالصة ، فاذا ما جاءت متعارضة مع حقائق الدين تأول هذه الأخيرة بحيث تتفق مع الحقيقة العقلية التى هى دائما تقريبا الحقائق الأرسطية · ولعل نظرية العالم عند كل منهما أكبر دليل على صحة هذه المقارنة التى عقدناها بينهما · جاءت نظرية موسى ابن ميمون فى العالم توفيقية تماما بحيث أن جميع الباحثين وان اختلفت اتجاهاتهم يتفقون فى الرأى بصددها ، بينما هم يختلفون بشأن نفس النظرية عند ابن رشد ·

(أ) العالم حادث عند ابن ميمون :

كان موسى بن ميمون ينظر الى كتابه « دلالة الحائرين » على أنه كتاب فلسفى تعليمى هدفه توضيح ما غمض من أمور الدين لمن يسعى الى الفهم الفلسفى ، ولذلك عرض للآراء المختلفة فى أصل العالم قبل أن يحدد الرأى الذى يأخذ به هو · ويكاد يكون عرضه هذا مطابقا للعرض الذى قدمه لنا ابن رشد من قبل · فهناك من يقبلون الشريعة الموسوية

فالله عنـدهم « خلق كل الـكون من العـدم التـام والمطلق ومن قبل لم يكن هنـاك الا الله ولا شيء غيره ، فـلا ملائـكة ولا أفـلاك ولا ما هو داخـل هـذه الأفـلاك السماوية كان موجودا ، ثم خلق كل هـذه الأشـياء كما هى بارادته الحرة وليس من شيء . والزمان نفسه جزء من هذه الأشياء المخلوقة بمـا أنه يصـاحب الحركة وهو عرض للشيء المتحـرك » (١) . ثم يقـول مواصـلا حديثـه مفرقا بين وقت الله وهو الأزلية ووقت العالم وهو مانسميه بالزمان : « اننـا لا نستطيع القول أن الله « كان » قبل خلقـه للعالم فان هـذا الفعل يشير الى الزمان بينما الله كان موجودا منـذ الأزل ، انمـا نستخدم هـذا التعبير لا للاشـارة الى حقيقـة الزمان انما لتصور الزمان أو لتخيـله » (٢) . وواضح من حـديث ابن ميمون أنه مؤمن تماما بهذا الرأى أى أنه يؤيد ما تذهب اليه العقيـدة التى تعتبر حـدوث العـالم من أسسها .

أما الرأى الثـانى فهو رأى الفـلاسفة عموما باسـتثناء ارسطو وتلاميـذه . وأصـحاب هـذا الرأى لا يتصـورون أن يكون الله قد خلق شـيئا من عـدم ، كمـا أنه لا يمكن أيضا وفقـا لهم . أن يتحول شيء الى العـدم المطلق (٣) . وبالرغم من أنهم يؤكدون أبدية وأزليـة المـادة الا أنهم يقولون أيضـا بخلق العـالم وحـدوثه بمعنى حدوث الصور . ويعتقد ابن ميمون أن أصـحاب هـذا الرأى يذهبون الى أن المـادة ليست فى نفس مرتبـة الله من حيث الوجود بل هو سبب وجودها . ان المـادة هنا بالنسبة لله كالمـادة للمثـال فهو يخلق منها ما يشاء . ويعـد أفـلاطون على رأس القائلين بهذا الرأى (٣) .

أما الرأى الثالث فهو رأى ارسـطو والمشائين . وأسـاس نظرية أرسـطو أنه « لا يمكن لشيء مادى أن يخلق بلا مادة موجودة أصـلا .

---

(١) Le guide des égarés ; 2ème partie, chap. 13 p. 104 -- 105.

(٢) Ibid p. 105.

(٣) Ibid p. 107.

والسماء الأولى عنده ، (أى تلك التى تشمل الكون كله) لا تخضع للوجود والعدم » • ان أرسطو وأصحابه يدعون أن الكون كله وجد منذ الأزل بنفس الصورة التى هو عليها الآن ، بل سيكون دائما بنفس هذه الصورة ، ان العالم قديم ، والزمان والحركة قديمان كذلك . وما يولد ويفنى هو الموجود تحت فلك القمر (٤) •

ويعتقد ابن ميمون أن الفلاسفة المؤمنين بوجود الله لابد وأن يأخذوا باحدى هذه النظريات الثلاث • وهو يتناول نظرية أرسطو بالشرح والتفصيل أكثر مما يفعل مع غيرها من النظريات • ويؤكد ابن ميمون أن أرسطو نفسه لم يدع أن لديه براهين قوية على قدم العالم ، بل اعتبرها الأدلة التى تميل اليها النفس أكثر من غيرها (٥) ويذكرنا هذا الموقف بما عرضناه من موقف توماس الأكوينى • وليس هناك شك فى أن الفيلسوف المسيحى قد أخذ الكثير عن موقف موسى بن ميمون من مشكلة العالم • وهو لا ينكر ذلك وكثيرا ما يذكره •

ويعتقد ابن ميمون أن قضيتى الخلق من عدم ، وقدم العالم بما فيه من مادة وحركة وزمان ، قضيتان احتماليتان لا يمكن البرهنة عليهما بأدلة قاطعة • ومعنى هذا أن النظرية الكلامية اليهودية والقضية الأرسطية تستويان • علاوة على ذلك فان أرسطو لم يدع أبدا أنه برهن على قدم العالم انما أتباعه من المشائين هم الذين ادعوا ذلك (٦) • ويدعونا هذا للتوقف عند موقف ابن ميمون من المعلم الأول • كان موقفه يختلف تماما عن موقف ابن رشد منه ، ويرجع ذلك لاختلاف طبيعة فكر كل منهما • فهو يعتقد (أى ابن ميمون) ان كل ما جاء عند أرسطو عن عالم ما تحت فلك القمر « حقيقى بلا نقاش ، ومقنع ، ولا يمكن ان يخالفه الا من لم يفهمه ••• وان كان كل ما يقوله أرسطو عن فلك القمر

---

(٤) Ibid p. 110 --- 114.

(٥) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 15 p. 122.

(٦) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 15 p. 122.

وعمـا فوقه ـ باستثناء القليل منه ـ أشبه بالافتراضات خاصة فيما يتعلق بنظـام العقول » (٧) • اتخـذ ابن ميمون اذن موقفا متشككا ونقـديا من ميتافيزيقا أرسطو وذلك على عكس ابن رشد (٨) •

ذهب ابن ميمون الى أنه اذا كان من الممكن اثبـات قـدم العـالم بالعقل بحيث يكون العكس مستحيلا بوضـوح لـكان علينـا تأويل النصوص الدينيـة بمـا يتفق وهـذه الفكرة • الا أن النص الدينى واضح والحجج الفلسفية على قـدم العـالم ليست برهانيـة ولا قاطعـة • ولذا علينا رفض نظرية أرسطو والأخـذ بالنظرية اليهودية التى جاءت فى التوراة • ومثل ابن رشد ، رفض ابن ميمون موقف المتكلمين • وكانت محاولة تقديم أدلة برهانيـة على حـدوث العـالم أمر يثير نفور موسى بن ميمون ولذلك رفض حجج المتكلمين (٩) فمن الواضح ومن البـديهى بالنسبة لمن يعرف فنـون الاسـتدلال المختلفـة ، ان كل هـذه الاستدلالات مشكوك فيهـا اذ استخدمت فيهـا مقـدمات غير برهانيـة • وكل لاهوتى ينشـد الحقيقـة حقـا عليه أن يثبت فساد الحجج والبراهين الفلسفية على قـدم العـالم • يقول ابن ميمون « وبالفعل فان أى مفكر متعمق يبحث عن الحقيقة ولا يخدع نفسه ، يعرف جيدا أن هـذه المسـألة ـ اقصـد مسألة معرفـة ما اذا كان العـالم قديما أم مخلوقا ـ لا يمكن حلهـا ببرهان قاطع ، فهى حـد يقف عنـده العقل » (١٠) •

وفى الفصل التاسع عشر من القسم الثانى من دلالة الحائرين يناقش ابن ميمون حجج المشائين على قـدم العـالم ، وينقضها • وبالرغم من أن النظرية الأرسطية والنظرية اليهودية محتملتان فى رأيه الا أن الثانية تشمل قدرا أكبر من المعقولية •

---

(٧) Ibid p. 179 — 180.

(٨) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 162.

(٩) Le guide des égarés, 1ère partie, chap. 74 p. 321.

(١٠) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 71 p. 346 — 347.

وعلى الرغم من هذا الموقف المتسم بالحذر ، فان ابن ميمون لايعلق الحكم لأنه عالم كلام قبل كل شيء كما سبق أن قلنا مرارا · وهو يقبل الكثير من أمور الدين اذا ما تعارضت مع العقل ، واذا لم يستطع العقل البرهنة على صحتها ، على اعتبار أن هناك من الحقائق الدينية ما يتجاوز حدود العقل الانسانى · وهو فى مشكلة العالم يقبل الحل الذى تقدمه النبوة معترفا مع هذا أنها تقدم أحيانا أمورا لا يمكن للقوة النظرية أى للعقل الوصول اليها · وضع ابن ميمون نصب عينيه ترجيح نظرية الحدوث والخلق على نظرية القدم لأن النظرية الأولى من أسس العقيدة التى لا يصح تأويلها ، فاذا كانت فكرة الخلق والحدوث تؤدى الى بعض النتائج العبثية فان قبول فكرة قدم العالم يؤدى الى عبث أقوى وأشد (١١) ·

وقد سبق للغزالى اتخاذ هذين الموقفين قبل ابن ميمون ، أى سبق له التشكيك فى قدم العالم من ناحية ، واثبات حرية ارادة الله فى الخلق من ناحية أخرى · ويحكم دوهم على ابن ميمون أنه كان يتمتع ببصيرة نفاذة وبثقة فى النفس مما جعله يعترف بأن بعض المسائل الفلسفية مثل مشكلة قدم العالم تتحدى قدرة البرهنة لدينا · وقد استطاع ابن ميمون بهذه المهارة فى التفكير ، وبهذا المنطق أن يتميز بحذره عن العرب ، وخاصة عن معاصره ابن رشد ، الذين قالوا جميعا بنظريات محددة دقيقة حتى فى أبسط نتائجها ، ولعل طرافة ابن ميمون فى هذا المجال لا تكمن فى نظرياته ذاتها التى اقتبسها بكل تفاصيلها تقريبا عن كل من ابن سينا والغزالى وابن باجة (فيما يقول دوهم) ، بل تكمن فى هذا الحذر (١٢) ·

ونضيف نحن أن ابن ميمون كان حذرا لأنه كان يعرف مقدما ماعليه محاولة اثباته ، أى أنه كان يضع دائما نصب عينيه الحقائق الدينية ·

---

(١١) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 16 p. 129.

(١٢) Duhem : Le système du monde, tome V. p. 195.

ولعل هذا هو الاختلاف الجوهرى بينه وبين ابن رشد الذى ظل دائما الفيلسوف الجرىء المتمسك بحقائق العقل ولذا نختلف مع الذين يؤكدون أن ابن ميمون كان تلميذا لابن رشد • ربما يكون عالم الكلام اليهودى الأعظم قد أخذ بعض الأفكار من ابن رشد ولكن لا منهج « دلالة الحائرين » ولا اتجاهه الفلسفى ولا النظريات الفلسفية فيه تشبه مثيلاتها عند ابن رشد •

وكان الحل الوحيد اذن ، والممكن فى ضوء هذا الموقف الذى وقفه ابن ميمون هو قبول ما جاء على لسان الأنبياء مثل ابراهيم وموسى • يقول لنا ابن ميمون ما يلخص كل هذا الموقف : « ثمة داع دينى يفرض قبول عقيدة الخلق ، وليست ، نصوص الكتاب هى التى تتطلبها اذ يمكن تأويل هذه النصوص ، اذا دعت الحاجة بمعنى آخر • ويمكن لنظرية أفلاطون أن تتفق عند الحاجة مع العقائد الدينية ، الا أن قبول مفهوم قدم العالم الذى يقول به أرسطو ، هو ضرب للعقيدة فى جذورها وانكار للوحى ، ولكل المعجزات » (١٣) • قبول حدوث العالم ضرورة دينية اذن فى رأيه ، لا لأن النصوص الدينية تقول بهذا ، اذ يمكن تأويلها بحيث تتفق مع الحقائق الفلسفية ، انما لأن رفضها يعنى انكار الوحى وكافة المعجزات • وهناك سبب آخر فيما يقول ابن ميمون لقبول فكرة حدوث العالم وهو أن قدم العالم لم يثبت برهانيا ولذا لا يصح أن نتعنت مع النصوص الدينية وان نتأولها لصالح رأى يمكن لعكسه أن يكون صحيحا (١٤) •

وقبل أن ننهى حديثنا عن أصل العالم عند ابن ميمون نقول ان لابن ميمون رأيا غريبا للغاية يمكن أن يجعلنا نشك فى كل ما حاول اثباته من قبل • يقول ابن ميمون « من الواضح اذن أن أدلة وجود الله وأدلة وحدته ولا جسمانيته يجب الحصول عليها اعتمادا فقط على فرض قدم العالم ، وعندئذ فقط سيكون الاستدلال كاملا سواء كان العالم فى

---

(١٣) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 25 p. 195.

(١٤) Ibid p 196.

الواقع قديما أم مخلوقا .... ولا يعنى هذا أننى أقول بالقدم ، ولكنى أريد اثبات وجود الله فى معتقداتنا بمنهج برهانى » (١٥) ولنا أن نتساءل كيف يمكن لابن ميمون اثبات وجود الله برهانيا معتمدا على فكرة يرفضها أساسا ألا وهى قدم العالم ؟

(ب) الخلق عند ابن ميمون :

كان من البديهى ـ فيما نعتقد ـ أن يقول ابن ميمون بالخلق بما انه يقول بحدوث العالم وبما أنه يتمسك بأسس العقيدة الموسوية . ويذهب ابن ميمون ، محاولا تفسير قصة الخلق تفسيرا عقليا فلسفيا ، الى أن قصة الخلق فى سفر التكوين يمكن تفسيرها فلسفيا وفقا للمبدأين التاليين : أولا : أن أسلوبها مجازى ، ثانيا : ان المصطلحات المستخدمة هى مصطلحات رمزية . ووفقا لتفسيره ، أو تأويله ، يجب أن يكون ملخص الاصحاح الأول كالآتى : لقد خلق الله العالم بأن خلق أولا البداية « فى البدء خلق الله السموات والأرض » وما هذه البداية الا العقول التى تعطى الوجود للأفلاك كما تمنحها الحركة ، وبهذا يكون الله قد خلق مصدر وجود الكون بأكمله . وفى البداية كان الكون عماء من العناصر ، الا أن صوره تكونت بالتدريج بتأثير الأفلاك وبطريقة مباشرة بفضل النور والظلام . وجاءت للوجود فى الأيام الخمس التالية المعادن والنباتات والحيوانات والموجودات العقلية . أما اليوم السابع الذى نظم فيه الكون لأول مرة بنفس القوانين التى ستستمر بعد ذلك فهو يوم مميز وقد خصصه الله لاعلان الخلق من عدم . جاء فى التوراة « أذكر يوم السبت لتقدسه ... لأن فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها واستراح فى اليوم السابع . لذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه » (١٦) .

---

(١٥) Ibid 1ere partie, Chap. 71 p. 349 — 357.

(١٦) العهد القديم : سفر الخروج الاصحاح العشرون ، الآيات ٨ و ١١ .

The guide for the perplexed (translation of Friedlander) : 2nd part chap. XXX and XXXI p. 212 to 219.

كيف تصور ابن ميمون هذا الخلق الذى كان له بداية زمانية فى رأيه ؟ هل هو خلق يتم دفعة واحدة ومباشرة أم هو خلق بواسطة الفيض؟ ذهب ابن ميمون الى أن الملائكة المذكورة فى الانجيل ما هى الا عقول الأفلاك، وهى تفيض عن العلة الأولى وتكون سلسلة من العقول تفيض كل منها عن الأخرى وتنتهى بالعقل الفعال ··· قال اذن بالخلق بواسطة الفيض، كما ذهب الى أن لهذا الخلق بداية حددها الله بارادته · ونظرية الخلق عند ابن ميمون لا تقل فلسفيا من حيث قيمتها البرهانية عن نظرية قدم العالم ، وهو يعتقد أن في استطاعته نقض كل الاعتراضات التى توجه لنظريته فى الخلق (١٧) ·

وبالرغم من اخذ ابن ميمون بالتصور الأرسطى للمحركات السماوية أو لعقول الفلاك التى يسميها هو بالملائكة الا أن قوله بالخلق عن طريق الفيض يعد ضربة قاضية للأعمدة الأساسية لميتافيزيقا أرسطو · وفى رأينا انه بقوله بالفيض يكون قد وضع نفسه مع بقية المشائين العرب أى مع أولئك الذين مزجوا بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ·

ويرفض ابن ميمون ، وهذا بديهى نظرا لأسس هذه النظرية عنده ، فكرة الخلق وفقا للضرورة الطبيعية ، ويذهب على العكس الى أن وجود الأشياء وفسادها يرجع لارادة الله تعالى ، فهو ان شاء أبقاها وان شاء أفسدها (١٨) · وهو بذلك قد ابتعد مرة أخرى عن المفهوم الأرسطى للوجود الطبيعى ·

وعلى الرغم من أن الخلق من عدم عند ابن ميمون ، فان المادة عنده قديمة ومخلوقة فى نفس الوقت · وهذه فكرة رشدية تماما · ويذهب ابن ميمون الى أن أرسطو كان على حق عندما قال ان المادة قديمة · فمما لا شك فيه أنها لم تتكون كما يتكون الانسان من البذر ، كما انه لا يتحتم عليها أن تفنى مثل الانسان الذى يتحول الى تراب ، وانما

---

(١٧) The guide for the perplexed (translation of Friedlander) : 2nd part chap. XIII p. 171 to 173 and Chap. XXVIII p. 202 to 204.

(١٨) Ibid 2nd part chap. 207 p. 197.

خلقها الله من العدم بالصورة التى هى عليها · ومعنى هذا أن المادة الأولى خلقت مباشرة بحيث أن أى شىء يمكنه الفيض عنها ثم الرجوع اليها فى النهاية ، بحيث لا تتعرى أبدا من الصورة · وهى لم تخلق من شىء على عكس كل ما ينتج عنها · كما أنها لن تختفى أو تذوب فى شىء كما تفعل سائر الموجودات عندما تعود اليها · ان المادة الأولى شىء مخلوق وعندما يريد خالقها سيحولها للعدم المطلق الخالص (١٩) ·

وكما خلق الله المادة خلق الحركة فهى ليست قديمة فى نظر ابن ميمون بل جعل الله لها بداية (٢٠) · والزمان فى نظر ابن ميمون هو مقياس الحركة ، فهو مجرد عرض يصحبها وهو مباطن لها ، فلا وجود لأحدهما بدون الآخر · فالحركة لا توجد الا فى زمان ولا يمكن ان نعقل الزمان الا بالحركة ، وبالتالى فكل مالا يتحرك (مثل الله) لا يقع فى نطاق الزمان (٢١) · ولأن الزمان عرض للحركة وللاشياء المتحركة فهو حادث وليس قديما · وبهذا يكون ابن ميمون قد ابتعد تماما عن ارسطو وعن ابن رشد ·

(جـ) مقارنة بين ابن رشد وموسى بن ميمون بالنسبة لمشكلة العالم :

نعود فنكرر فى هذا المقام ما سبق لنا قوله من أن ثمة راى شائع يرى فى ابن ميمون تلميذا مخلصا لابن رشد · والحق ان هذا الراى فيه جانب كبير من الخطأ وان لم يكن خاطئا تماما · اخذ ابن ميمون بعض أفكار ابن رشد وان لم ياخذ ايا من نظرياته فى كليتها وعمومها · وحتى الأفكار التى اخذها عالم الكلام اليهودى عن معاصره المسلم · اخذها ليدخلها فى بناء مذهبه اللاهوتى أساسا أى انه لم يستخدمها فى بناء مذهب فلسفى · ونعتقد أن ابن ميمون عالم كلام درس الفلسفة

---

(١٩) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 17 p. 134.

(٢٠) Ibid p. 134 — 135.

(٢١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 52 p. 199.

وتعمق فى قضاياها لاستخدامها فى الدفاع عن الدين ولايضاح بعض قضاياه . أما ابن رشد فاشتغل بالفلسفة لذاتها ورغبة منه للكشف عن الحقيقة . ولو طبقنا هذا الرأى على مشكلة العالم لقلنا ونحن بصدد مقارنة موقفهما منها ان ابن ميمون أخذ فكرة المادة القديمة المخلوقة عن ابن رشد وان اختلف معه فى أن جعل العالم حادثا . ويبدو أن ابن ميمون كان يميل الى نظرية أفلاطون أى أنه كان يرى المادة قديمة والصور محدثة . وعلى خلاف ابن رشد وأرسطو جعل ابن ميمون الحركة والزمان حادثان وليسا قديمين . والخلق عند ابن ميمون يتم بالفيض أى أنه خلق يستخدم وسائط متعددة ولا يتم مباشرة كما ذهب ابن رشد .

وعموما يمكننا القول أن ابن رشد كان واضحا فى موقفه من مشكلة العالم بينما بدا ابن ميمون الحذر بعينه . وان كان دوهم يعتبر أن هذا الحذر الشديد هو عين طرافته فاننا نراه دليلا على حرصه الشديد على سلامة العقيدة اليهودية أكثر منه دليلا على حرصه على الحقيقة فى حد ذاتها . وقد أخذ القديس توماس هذا الموقف الحذر من مشكلة العالم عن ابن ميمون لأنه مثله عالم كلام قبل كل شىء ، مهمته الدفاع عن الدين وتوضيح قضاياه .

ثانيا ـ مشكلة العالم عند اسحاق البلاغ :

لعل ما يقوله البلاغ فى افتتاحية كتابه الوحيد يحدد الى حد كبير موقفه من مشكلة العالم . يقول البلاغ ان العامة يعجزون لنقص فى عقولهم عن ادراك المعنى الحقيقى للمعقولات . فهم لا يستطيعون تصور أى كائن الا اذا كان فى المكان وفى الزمان ، كما لا يستطيعون تصور أى زمان الا اذا كانت له بداية ونهاية . ولذا راعت التوراة ذلك فقدمت للعامة ما يستطيعون ادراكه ، فصورت لهم خلق العالم على مثال تكوين أجزائه ، كما صورت خلقه القديم على مثال خلقه الزمنى (٢٢) .

---

(٢٢) Albalag : Prologue p. 17 dans Vajda : Isaac Albalag

حدد لنا البلاغ اذن موقفه من هذه المشكلة قائلا بقدم العالم قبل أن يدلل على ذلك · فالعالم قديم ، فيما يرى ، والتوراة تقول بهذا أيضا وان فعلت ذلك بطريقة رمزية لأن العامة لا يستطيعون تصور هذا القدم · وذهب البلاغ الى أن التأويل هو وسيلتنا للكشف عن هذه الحقيقة الدينية والعقلية فى نفس الوقت · ولا يخفى علينا بالطبع هذا التشابه التام بين هذا الموقف وموقف فيلسوفنا المسلم الشارح الأعظم ·

(أ) العالم قديم عند البلاغ :

يلجأ اسحاق الى التحليل اللغوى كوسيلة من وسائل التأويل لاثبات أن النصوص الدينية تقول بالقدم · تقول أول آية من آيات سفر التكوين « فى البدء خلق الله السماوات والأرض » · ويحلل البلاغ تعبير « فى البدء » وهو بالعبرية bereshit فى التعليق الثلاثين من كتابه فيقول ان مقطع be يمكن أن يكون معناه أيضا « ب » · كما أن كلمة reshit الذى جرى العرف على ترجمتها بكلمة بدء فى العربية يمكن أن تعنى البدء الزمنى وهذا ما يفهمه العامة من هذه الكلمة · ويمكن قبول هذا المعنى على أن يفهم منه انه البداية التى حدثت فى لحظة معينة ، ولكن البداية المطلقة · أى أن أى لحظة منذ القدم يمكن اعتبارها البداية · ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة غامضة الى حد كبير وهذا ما لا حظه أيضا محقق الكتاب جورج فاجدا ، وكان البلاغ نفسه يعرف صعوبة قبول هذا التأويل لكلمة بدء ولهذا يقول لنا ان هناك تفسيرا ثانيا لهذه الكلمة « وهو أكثر صوابا وأكثر اتفاقا مع الحقيقة (العقلية) ، ألا وهو معنى العلة ، أى ما هو ضرورى لكى يوجد شىء آخر وما هو سابق لهذا الشىء بحكم طبيعته · وهو ما يسمى بالعربية « بالمبدأ » ووفقا لهذا التفسير فان هذه الآية تعنى أن الله يجدد كل يوم الخليقة بواسطة مبدأ سابق على هذا العمل سبق العلة ، وبدون هذا المبدأ لا يمكن للخليقة أن توجد · وهذا المبدأ هو « الحكمة العليا » (٢٣) · ولقد سبق لنا أن بينا عند حديثنا عن مشكلة العالم

---

(٢٣) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag. p. 135 — 136.

عند ابن رشد أن العالم قديم عنده بمعنى أنه وجد منذ القدم وان كان قدمه يختلف عن قدم الله من حيث أنه يحتاج لعلة أو لخالق وهو الله . وهذا ما يؤكده أيضا البلاغ بطريقة مبتكرة . فالعالم عنده قديم لأن علته قديمة (وهى الحكمة الالهية) . ربط البلاغ بين قدم العالم من جهة وقدم الخالق أو قدم فعله الخلاق من جهة أخرى . وهو يؤكد ، كما فعل ابن رشد من قبل ، على أن هذا التأويل يتفق مع العقيدة كما يتفق مع الفلسفة .

ويواصل البلاغ تحليله اللغوى لهذه الآية التى اعتمد عليها تماما للتوفيق بين الفلسفة والدين بالنسبة لمشكلة العالم فيقول ان سبب اللبس فى فهم تعبير bereshit بمعنى « فى البدء » هو احتمال مقطع be لأكثر من معنى . فقد يعنى هذا المقطع « فى » كما جاء فى سفر التكوين فى الاصحاح الثامن والعشرين فى الآية الحادية عشرة : « وأخذ من حجارة المكان ووضعه تحت رأسه فاضطجع فى ذلك المكان » . كما قد يشير للزمان بمعنى « فى ذلك الوقت » كما جاء فى سفر يشوع فى الاصحاح الخامس فى الآية الثانية : « فى ذلك الوقت قال الرب ليشوع ». كما أن هذا المقطع قد يشير أخيرا لمعنى الأداة كما جاء فى سفر صموئيل الأول ، فى الاصحاح السابع عشر فى الآية السابعة والأربعين : « وتعلم هذه الجماعة كلها أنه ليس بسيف ولا برمح يخلص الرب » . ويؤكد البلاغ أن هذا المعنى الأخير هو المعنى الصحيح لهذا اللفظ فى الآية المعنية (٢٤) . وبهذا يكون المعنى الصحيح لهذه الآية أو الترجمة الصحيحة هى : « بالمبدأ خلق الله السماوات والأرض » وما هذا المبدأ الذى تتحدث عنه الآية الا العلة أو الحكمة الالهية .

وفى استطاعة الفلاسفة - مفكرى البلاغ - الذهاب الى أن التوراة لا تشتمل على أية اشارة واضحة لبداية زمنية للخلق اذ لا يوجد بها أى تحديد سواء ليوم بعينه أو لسنة معينة . ولو فعل الفلاسفة ذلك لكانوا - فيما يعتقد البلاغ - على حق . اذ أجمع الجميع على أن موسى

---

(٢٤) Ibid p. 137.

هو الذى كتب كتابه ولذا لا يمكننا التأكيد على أن التوراة تتحدث عن حدوث زمانى ، وكل ما يمكننا تأكيده هو أن فكرة الحدوث الزمانى للعالم منتشرة بين العامة نتيجة للبس فى معنى الآية الشهيرة التى يبدأ بها العهد القديم وفى معنى غيرها من الآيات (٢٥) ·

ويحل البلاغ ، بطريقة مبتكرة للغاية فيما نعتقد ، مشكلة هل للعالم بداية زمانية أم لا ؟ ، وذلك بواسطة التأويل ، فيذهب الى أن ما جاء فى الاصحاح الأول من سفر التكوين لا يشير للترتيب الزمنى بل للترتيب الطبيعى · وبهذا تكون الأيام لا تعنى الزمن الذى خلق الله فيه السماوات والموجودات بل تشير الى الموجودات ذاتها · ونجد نفس هذا المعنى فيما يقول فى الآية السابعة عشرة من الاصحاح الحادى والثلاثين من سفر الخروج : « لأنه فى ستة أيام صنع الرب السماء والأرض وفى اليوم السابع استراح وتنفس » · ويقدم لنا البلاغ دليله على ذلك قائلا انه من المؤكد أن للموجودات ترتيبا طبيعيا ، كما هو مشروح فى العلم الطبيعى (الأرسطى بالطبع) · فالبخار مثلا يسبق فى الترتيب الطبيعى النبات ، وهذا بدوه يسبق الحيوان ، وهكذا حتى نصل الى الانسان الذى هو آخر المخلوقات والدليل على ذلك انه لم يذكر فى قصة الخلق الا فى اليوم السادس الذى هو آخر أيام الخلق · الأسبقيات ليست زمانية اذن ولكنها طبيعية · ولقد أدركت التوراة بحكمتها أن العامة لا تدرك الا الترتيب الزمانى ولذا تحدثت عن الترتيب الطبيعى بألفاظ مرادفة تحتمل المعنيين فى آن واحد ، أى تحتمل المعنى الزمانى والمعنى الطبيعى (٢٦) ·

(ب) الخلق عنـــده :

العالم اذن قديم عند البلاغ فهل هو غير مخلوق ؟ أشرنا أثناء معالجتنا لقدم العالم عنده الى أنه يقول بأن له علة بالرغم من قدمه أى انه مخلوق . فما هى طبيعة هذا الخلق عنده ؟

---

(٢٥) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 153.

(٢٦) Ibid p. 156.

يناقش البلاغ موقف ابن ميمون الذى ذهب الى أن حدوث العالم هو أحد مبادىء التوراة التى لا يمكن انكارها وهو الموقف الذى سبق لنا عرضه ، ويقدم لنا دليلا مبتكرا على قدم العالم ، وهو دليل يدل على فهم عميق لمعان الألفاظ وعلى مقدرة عظيمة على التأويل . ويقول البلاغ انه يتفق مع ابن ميمون فى كون العالم حادث ولكنه يختلف معه فى معنى الحدوث فبينما يأخذ ابن ميمون بالمعنى الكلامى لهذا المفهوم يأخذ هو بالمعنى المطلق له . ولتفسير ذلك نقول ان الحدوث عند ابن ميمون وعند علماء الكلام عموما هو حدوث لوجود على أثر اللاوجود ، أما عند البلاغ فهو حدوث المعلول من علة وهو أيضا بقاؤه الدائم بواسطة نفس هذه العلة . وهذا النمط من الحدوث هو الحدوث الحقيقى . ويؤكد البلاغ أن الخلق الذى له بداية زمانية أقل قيمة فى نظر الفلاسفة من الحدوث الذى ليس له بداية ولا نهاية ، ولذا فالحدوث كما يفهمه العامة كفر بالتوراة ، ونقص بالنسبة للخالق واستحالة بالنسبة للطبيعة (٢٧) . قال البلاغ اذن بالحدوث القديم أو بالخلق القديم كما قال أستاذه ابن رشد من قبل فى فصل المقال وفى مناهج الأدلة وفى تهافت التهافت كما سبق أن بينا ، ولعل هذا الحل هو الوحيد الذى يوفق بين الفكرة الأرسطية عن قدم العالم والفكرة الدينية عن الخلق .

والخلق عند البلاغ حركة والخالق هو المحرك الأول تماما كما هو الحال عند ابن رشد ، وهذا الخالق يحرك عنده (أى عند البلاغ) السماء الأولى . ويذهب هذا الرشدى اليهودى الى أن العلم الطبيعى (الأرسطى بالطبع) يؤكد أن عالم الطبيعة بكل ما يحتويه يبقى بفضل حركة السماء . وهذه الحركة لا يمكن أو توجد الا بمحرك هو خالقها وحافظ لبقائها . واذا كان هذا المحرك قديما فهو لا يتوقف أبدا عن التحريك وعن خلق أجزاء الحركة ، والا احتاج لمحرك آخر لن يكون بدوره هو الأول بل سيكون معلولا لغيره كما جاء فى علم الطبيعة (الأرسطية بالطبع) . ويترتب على كون خالق الحركة قديم أن الحركة نفسها التى

---

(٢٧) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 164 — 165.

تخلق اجزاؤها باستمرار قديمة . ليس هذا فحسب بل ان خلق اجزاء العالم السفلى الذى يخضع للكون والفساد اللذان يخضعان بدورهما لأجزاء الحركة السماوية سيكون هو ايضا قديما . ان العالم يتجدد اذن فى أجزائه وان كان خالدا فى كليته . ومما لا شك فيه أن الفاعل القديم الذى لم يكف لحظة واحدة عن الحركة أى لم يكف أبدا عن أن يكون فاعلا، يستحق اسم أو لقب الفاعل اكثر من هذا الذى لم يخلق الا فى وقت محدد (٢٨) .

ويفرق البلاغ كما فعل ابن رشد بين نوعين من الفعال . فهناك الفاعل الذى يوجد الشىء وان كان هذا الشىء لا يحتاج اليه لاستمرار وجوده فيما بعد الخلق . وهناك على العكس نوع آخر من الفعال يحتاج اليه الشىء بعد خلقه لاستمرار وجوده ، اذ لا يمكنه الاستمرار فى الوجود ، طالما أن وجوده حركة ، الا بفضل المحرك . وبناء على ذلك لا تنطبق تسميتا الفاعل والمفعول بطريقة كاملة الا على الخالق (الله) والكون لأنهما الفاعل والمفعول المطلقان اللذان لا يتقيد بالنسبة لهما الفعل بزمن معين كما أنه لا يتطلب الا شرط وحيد وهو وجود الفاعل (٢٩) .

ووفق هذه المفاهيم يمكننا تأويل الآية الأولى من سفر التكوين كالآتى : بالحكمة خلق الله السماوات أىخلق كل ماهو خالد ، وخلق الأرض أى كل ما هو فاسد سواء كان بسيطا أم مركبا من حيث هو فرد ، وان كان خالدا من حيث النوع (٣٠) .

هل استغرق الخلق زمنا ام انه تم دفعة واحدة ؟ يرى البلاغ أن الفلاسفة يتفقون مع علماء الكلام على أن السماوات والأرض خلقت فى نفس الوقت أى دفعة واحدة ، أى أن اجزاءها لم تخلق على التوالى بحيث

---

(٢٨) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag. p. 134.

(٢٩) Ibid p 134 — 135.

(٣٠) Ibid p. 139.

تسبق بعضها بعضا (٣١) · وهذه الفكرة عن الخلق « بضربة واحدة » فكرة رشدية تماما · وليس بخفى أنه لا يمكن التوصل لهذه الفكرة التى يقول البلاغ أن كل من الفلاسفة وعلما الكلام يتفقون بصددها الا بالتأويل ، اذ جاء فى قصة الخلق فى التوراة أن الله خلق العالم فى ستة أيام ·

ويتضح أيضا من هذه الفكرة أنه لا يقول بالخلق بواسطة الفيض، كما فعل كل المشاؤون العرب باستثناء ابن رشد ، انما يتم الخلق عنده عن طريق خلق الله للعقل الأول الذى تنتج عنه كل الموجودات · وما جاء فى التوراة من أن الله « أمر » أو « قال » للاشياء كن فكانت معناه خضوع الاشياء للعقل الأول الذى خلقها · وهذا « القول » أو « الأمر » الالهى هو كلام داخلى ، فهو العقل · ويجب أن نحذر . فيما يؤكد البلاغ ، تأويل لفظة « القول » على نمط تأويل سعاديا لها الذى ذهب الى أن الله عندما « قال » للنور « كن » كان يعنى حقا المعنى الحرفى للفظ · فمن الواضح فلسفيا أن فعل الخالق اسمى من أن يكون فعلا طبيعيا أو اراديا ، فكل من الفعل الارادى والطبيعى يمثل نقصا بل واستحالة اذا كان الأمر يتعلق بالفاعل الأسمى (٣٢) ·

الخلق اذن عند البلاغ حادث منذ القدم تماما كما هو عند ابن رشد ، وهو يسميه بالحدوث المطلق ، أى أن الخلق عنده ليس من عدم زمانى ، فهل قال بفكرة الخلق من عدم بمعنى الخلق من العدم المادى أم أنه تخلى عن هذه الفكرة وبهذا كان أرسطيا خالصا أكثر مما كان ابن رشد ؟ لم يترك لنا البلاغ ، فى رأينا ، نصوصا واضحة فى هذا الصدد وان كانت بعض النصوص توحى بأن الخلق عنده من مادة قديمة · يقول لنا البلاغ فى التعليق الثلاثين ان طبيعة المادة هى أن توجد دائما وفق نمط وجودى وسط بين العدم المطلق والوجود المطلق (٣٣) · كما

---

(٣١) Ibid p. 157.

(٣٢) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 139.

(٣٣) Ibid p. 141.

يقول فى تأويله للآية الثامنة من الاصحاح الثانى من سفر التكوين : « وغرس الرب الاله جنة فى عدن شرقا » ، ان هذه الآية تدل على أن الكائنات المخلوقة أى السماوات والأرض ليست لها بداية · ولكنه عندما يشرع فى تحليل هذه الآية بالتفصيل يكاد يصرح بأن الخلق من مادة قديمة اذ يقول أن هذا النص يشبه عالم الكون والفساد بحديقة لأن الأشياء التى تولد فى العالم وتفسد مثل الثمار التى تنبت فى حديقة لتفسد بعد ذلك · وعدن هى السماء فهى مكان السعادة الخالدة التى ليس لها نهاية · أما الصورة الطبيعية الكلية التى تفيض عن السماء فقد شبهت بنهر لأنها تفيض بلا انقطاع · لقد قال الله أنه زرع « جنة فى عدن » منذ القدم ولم يقل « جنة عدن » ومعنى هذا أن عدن شئ وان الحديقة المزروعة فيها شيء آخر · والزرع موجود منذ الأزل فيما يقول الفلاسفة أى أن ليس له بداية · ويعتقد البلاغ أن هذا التأويل الذى يقدمه يمثل النظرية التى يتفق عليها كل من الفلاسفة والتوراة · ويهاجم البلاغ ابن ميمون لانه احجم عن الادلاء برايه الخاص فى هذا الموضوع ولأنه استخدم أسلوبا فيه بعض المراوغة (٣٤) ·

ونعتقد أن البلاغ استخدم هو ايضا اسلوب المراوغة فى هذا الموضع وهو ما كان يأخذه على المعلم الكلامى ابن ميمون ، اذ تأول البلاغ هذه الآية المعنية بأن المقصود بعدن هو السماء وبأن المقصود بالجنة الموجودات التى تكون عالم الكون والفساد والتي فاض وجودها من هذه السماء · ولكن ألم يقل لنا هو نفسه فى ذات التعليق أن الخلق يتم بضربة واحدة كما رأينا ، بدون فيض تدريجى اذ أن الوجود كله يخلقه الله بواسطة العقل الأول ؟ (٣٥) والا يكون من حقنا أن نتساءل الا يمكن ان يكون البلاغ يعتقد ، وان صرح بعكس ذلك ، أن عدن تمثل المادة الأولى القديمة التى خلق الله منها كل شيء وأن الجنة تمثل العالم ؟

---

(٣٤) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 160 — 164.

(٣٥) Ibid p. 157 — 159.

وبالرغم من جرأة البلاغ فى عرض نظريته فى مشكلة العالم، الا أنه يؤكد أنه يقدم على التأويل الفلسفى لقصة الخلق ليبين امكانية استنتاج النظرية الفلسفية الخاصة بقدم الخلق ، من التوراة ومن كتابات الآباء، دون أن يعنى هذا ايمانه بهذه النظرية (٣٦) . ولكنه يعود ليقول ان تأويله هذا معتمد على استدلالات برهانية ، وقد توجد مفاهيم مختلفة عن الخلق ، والنص المقدس يحتملها جميعا اذ لا يوجد أى دليل مطلق على صحة أى منها وبالتالى على فساد المفاهيم الأخرى (٣٧) . ونعتقد أن ثم خلافا منهجيا بين البلاغ وابن رشد فى هذا الموضع فبينما استخدم ابن رشد المناهج الفلسفية وهو بصدد بحثه فى مشكلة العالم ولم يلجأ الى محاولة التوفيق الا فى كتبه التوفيقية ليوفق بين العقيدة وبين فلسفته ، لجأ البلاغ للتأويل الفلسفى المعتمد على التحليل اللغوى الذى برع فيه بل وجعله منهجه الوحيد ووسيلته الوحيدة لمعالجة هذه المشكلة .

ويحذر فيلسوفنا اليهودى العقلانى من التسرع بتكذيب النظريات الفلسفية العقلية من أجل ما يدرك لأول وهلة من الكتاب المقدس . وصحيح أن رجال الدين يلجأون أيضا الى الأدلة العقلية الا أنهم لا يفعلون ذلك الا لتأكيد الحقيقة الدينية التى يؤمنون بها مسبقا ، ولذا فهم مخطئون فى اعتقادهم بأن أدلتهم هذه برهانية لأنها ليست كذلك (٣٨) . ولا يتحرج البلاغ من ذكر موسى بن ميمون منى أنه أحد هؤلاء ، غير حافل بما له من سلطة فكرية عظيمة فى المحافل الدينية والفكرية اليهودية. وللبلاغ رأى دقيق فى ابن ميمون ، وهو نفس الرأى الذى سبق لنا التعبير عنه . لم يخض ابن ميمون فيما يذهب البلاغ ، فى الفلسفة الا من أجل العقيدة وكل من يدرس نقد كل من ابن ميمون والغزالى للفلاسفة يلحظ التشابه الشديد بينهما كما سيلحظ بالتالى أنه يمكن الرد عليهما بنفس المنهج ، والسبب فى هذا أن الاثنين قد نهلا من نفس المصدر أى من كل من الفارابى وابن سينا اللذين ابتعدا عن طريق أرسطو . ولقد أخذ

---

(٣٦) Ibid p. 138.

(٣٧) Ibid p. 144.

(٣٨) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag. p. 154.

البـلاغ على عاتقـــه الرد على ابن ميمون كما أخـذ أسـتاذه ابن رشد على عاتقـــه من قبل الرد على الغزالى وذلك دفاعا عن الفلسفة (٣٩) ٠

وفى ختـــام حديثنـــا عن مفهوم الخلق عند البـلاغ نقول أنه رأى أنه مفهوم يستحيل شرحه للعـامة ويتفق معـه علمـاء الدين فى هــذا ، ولذا كان الـكتاب المقــدس حكيما عنـدما عرض لهـذا المفهوم بطريقـــة رمزية حتى يأخـــذ العـــامة معنـــاه الحرفى ، وحتى يتأول الصفوة قصة الخلق فيدركوا معناها الحقيقى ٠

(ج) مقارنة بين البلاغ وأستاذه ابن رشد فى هذا المجال :

تكاد تكون نظرية العـــالم عند البـلاغ مطابقـة لمـا جاء عند أستاذه ابن رشد ٠ قال البلاغ كما قال ابن رشد من قبل أن العـــالم قـديم ومخلوق فى آن واحد وخالقــه هو الله المحرك الأول ٠ بهـذا يكون قـد أخـذ هـذا الحل المبتكر ، ألا وهو التوفيق بين هذين المفهومين اللذين يبدوان متعارضين فى الظـاهر ، من الفيلسوف المسلم وكان يعجب به أعظم اعجـاب ٠ ان العـــالم حادث منـذ القـدم عند البـــلاغ بل يكاد هـذا الفيلسوف يستعمل نفس الصـيغة الرشـدية فى التعبير عن هــذه الفكرة ، فيقول « مما لاشك فيــه ان الخلق الذى يبـدأ فى زمان محدد أقل رتبـــة فى نظر الفـلاسفة ، اما ذلك الذى ليس له بداية ولا نهاية فهو كامل » (٤٠) ٠ ألا يشبه هـــذا ما جاء عنـد ابن رشـد فى تهـافت التهافت : « فان الذى أفاد الحـدوث الدائم أحق باسم الأحـداث من الذى أفاد الأحـــداث المنقطع » (٤١) ٠ ويكاد يكون مفهوم « الخلق من عـدم » هو المفهوم الوحيد الذى اختلف فيه البـلاغ قليـلا عن أسـتاذه ابن رشـد ٠ فبينما ذهب ابن رشد لحل هذه المشكلة الى أن المـادة قـديمة وان كانت فى نفس الوقت مخلوقة ، فان البلاغ لم يستطع حل هذه المشكلة بوضوح كما رأينا ٠

---

(٣٩) Albalag : Prologue dans Vajda : Isaac Albalag p. 21 — 22.

(٤٠) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 165

(٤١) تهـافت التهـافت : ص ١٦٢ ٠

وأخذ البلاغ عن ابن رشد أيضا فكرة الخلق بضربة واحدة وبلا وسائط أى أنه أنكر مثله فكرة الخلق بواسطة القيض · والخلق عند الفيلسوف اليهودى مستمر وهذا دليل على قدرة الخالق لأنه أشرف من الخلق الذى يتم مرة واحدة ولا يستمر تأثيره · يقول البلاغ « ومما لاشك فيه أن الفاعل اذا كان قديما لا يكف لحظة واحدة عن فعله ، أى لايكف أبدا عن كونه فاعلا ، لكان أحق باسم الفاعل من ذاك الذى لا يعمل الا فى وقت محدد » (٤٢) · وقال ابن رشد من قبل : « وهذا الفاعل أشرف وأدخل فى باب الفاعلية من الأول لأنه يوجد مفعوله ويحفظه » (٤٣) ·

ويكاد يكون الاختلاف الوحيد بين هذين الفيلسوفين المختلفى العقيدة هو وسيلة المعالجة بالنسبة لهذه المشكلة · فقد عالج ابن رشد مشكلة العالم معالجة فلسفية تماما فى كتبه الفلسفية ثم وفق بين فلسفته وبين عقيدته فى كتبه التوفيقية متأولا الدين لصالح الفلسفة · اما البلاغ فحاول معالجة هذه المشكلة من خلال تأويل النصوص الدينية فلسفيا معتمدا على التحليل اللغوى الذى برع فيه الى حد عظيم ، ويمكننا مع ذلك القول ان مما يقلل من قيمة هذا الاختلاف هو أن البلاغ توصل الى نفس نتائج ابن رشد الأرسطية · ولعل هذه المقارنة تكون قد أيدت الفكرة التى سبق لنا ذكرها ونقصد بها أن البلاغ كان اصدق وأخلص الرشديين لا فى اليهودية فحسب بل على وجه العموم ·

---

(٤٢) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag p. 134.

(٤٣) تهافت التهافت : ص ١٦٤ ·

الباب الرابع

« مشكلة النفس العاقلة فى الفلسفة الرشدية »

الفصل الأول : النفس العاقلة عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد

الفصل الثانى : النفس العاقلة عند ألبرت الكبير وعند تلميذه توماس الأكوينى

الفصل الثالث : النفس العاقلة عند سيجر دى برابانت

الفصل الرابع : النفس العاقلة عند المدرسة الرشدية اليهودية

الفصل الأول

النفس العاقلة عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد

أولا - النفس العاقلة عند أرسطو :

الهدف من دراستنا للنفس هو بيان أثر نظرية النفس العاقلة عند ابن رشد على فلاسفة ولاهوتى العصور الوسطى من المسيحيين ومن اليهود ، ومع ذلك رأينا البدء فى هذه الدراسة بعرض تلك النظرية عند أرسطو لأن من تتناولهم دراستنا جميعهم أرسطيون ، ولذا كان لابد من دراسة هذه النظرية عند أرسطو حتى نتبين مدى تشابههم أو اختلافهم مع أرسطو فى هذه النظرية حتى يتضح لنا بعد ذلك مدى تشابههم أو اختلافهم مع شارحه ٠

وتتكون النفس الانسانية عند أرسطو كما هو معروف من عدة نفوس، وان كانت تؤلف فى النهاية وبالرغم من هذا التعدد نفسا واحدة ٠ فهذه النفوس أشبه بوظائف النفس الانسانية أو بقواها ٠ وتشتمل النفس الانسانية على النفس الغاذية أى تلك التى تقوم بوظيفة التغذى والنمو والتوالد ، وهى أبسط أنواع النفوس ويشترك فيها النبات مع الحيوان ، كما تشتمل على النفس الحساسة التى تقوم بوظيفة الادراك الحسى ويشترك فيها كل من الانسان والحيوان ٠ وهناك أخيرا النفس العاقلة وهى التى يتميز بها الانسان دون غيره من الكائنات الحية ٠ وهذه النفس الأخيرة هى التى سنخصها بالدراسة لأنها أرقى ما فى النفس الانسانية وأكثر ما يميزها عن غيرها من النفوس ولأن العقل كان محور اهتمام المفكرين منذ اكتشاف العقل الان [illegible] لقدراته خاصة فيما يتعلق بمصير النفس بعد فناء الجسد ٠

تنـاول أرسطو بالدراسة النفس العـاقلة ووظـائفها المختلفـة فى الـكتاب الثالث من كتاب النفس كمـا تنـاول نفس الموضوع فى الـكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا وفى كتاب الأخلاق النيقومانية وان كان تركيزنا سيكون على الـكتاب الثـالث من كتاب النفس دون غيره لتناوله موضوعنا بالتفصيل • ومما هو جـدير بالذكر ان كتاب النفس قـد تنـاول ضمن ما تنـاول من قوى النفس ، العقل عند الانسان . أما الـكتاب الحـادى عشر من الميتافيزيقا فقد تناول التعقل عند الله •

وقد أثارت مشكلة النفس العاقلة أو العقل La noètique عند أرسطو اهتمام كل الأرسطيين سواء كانوا تلاميـذ مبـاشرين للمعلم الأول أم غير مباشرين فى العصـور الوسطى الاسـلامية والمسيحية واليهودية • ماهو العقل عند أرسطو ؟ هل هو شىء واحـد أم أنه يتكون من عـدة أجـزاء مترابطة ؟ هل هو واحد وان كانت وظائفـه متعـددة ؟ كل هـذه قضـايا سندرسها لارتبـاطها بالنظرية الخطيرة التى كان لهـا أكبر وقع فى العصور الوسطى المسيحية ونقصـد بهـا نظرية وحـدة النفوس عنـد ابن رشد monopsychisme وعند دراسة نظريته فى النفس العاقلة سيتبين ما اذا كان قـد قال بوحدة النفس العـاقلة حقـا أم قال على العكس بتعـدد النفوس • ونحب أن نذكر أيضـا ، تحديدا لموضـوع دراستنا فى هـذا الباب ، اننا لن نتناول موضوع نظرية المعرفـة بل سيتركز اهتمامنا على قوى النفس العـاقلة المختلفـة وبالذات على العقل بالقوة والعقل الفعال ، وعلى تحـديد علاقـة أحدهمـا بالآخر من جهة ، وعلى علاقتهما من جهة أخرى بالبـدن ، وعلى اذا ما كان العقل الفعال واحد فى كل النفوس أم أنه متعـدد بتعـددها • أى أننـا سندرس موقف كـل فيلسوف ممن نتعـرض لهـم من نظـرية وحـدة العقـل الفعـال الشـهيرة De Unitate Intellectus Agents . وهى التى يطلق عليها عامة اسم نظرية وحدة النفوس •

(أ) علاقة النفس بالبدن :

يحدد لنا أرسطو فى تعريفه للنفس علاقتها بالبدن فيقول : « ان النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة ... ولكن هذا الجوهر كمال أول ... لهذا كانت كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة ، نعنى بجسم آلى » (١) . وبالرغم من وضوح هذا التعريف وبساطته الا أن التوفيق بينه وبين مفاهيم العقيدة سواء كانت هى الاسلام أم المسيحية أم اليهودية قد اتخذ فيما بعد اشكالا عديدة . والذى يهمنا الآن هو محاولة استخلاص حقيقة هذه العلاقة عند أرسطو وتوضيحها حتى نتبين بعد ذلك مدى اقتراب الفلاسفة الذين سندرسهم منها أو ابتعادهم عنها .

انقسم مؤرخو الفلسفة بصدد هذه المشكلة الى فريقين ، فريق هو الاقل عددا ويمثلهم جيلسون يرى أن النفس العاقلة مفارقة للبدن وليست متحدة به اتحاد الصورة بالمادة مثل بقية قوى النفس ، وفريق ثان وهو فريق الأغلبية يتأول هذه العلاقة عند أرسطو على أنها علاقة شبيهة بارتباط الصورة بالمادة .

ويقول جيلسون عارضا نظرية العقل عند أرسطو وعارضا فى نفس الوقت ما يمكن أن تثيره من مشاكل بالنسبة لأى فيلسوف مؤمن : ان النفس عند أرسطو هى فعل أو صورة لبدن ذى حياة بالقوة . وبهذا تكون علاقة النفس بالبدن احدى صور علاقة الصورة بالمادة . وميزة هذا التعريف أنه يحل مشكلة الوحدة الجوهرية للانسان ، أى أنه لا يجعل من النفس والبدن جوهرين مستقلين بل يجعلهما مجرد عنصرين لا ينفصلان ويكونان جوهرا واحدا هو الانسان ، وبالتالى يناسب الفلاسفة المسيحيين المشغولين بتأكيد دوام وحدة المركب الانسانى . أما عيب هذا التعريف

---

(١) أرسطو : كتاب النفس ، نقله الى العربية د. أحمد فؤاد الأهوانى وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتى ، عيسى البابى الحلبى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

فيتمثل فى النتائج المترتبة عليه بالضرورة والتى لابد من قبولها فى حالة قبوله . ومن شأن بعض هذه النتائج اثارة فزع وقلق أى فيلسوف مسيحى ، وذلك لأن السير مع أرسطو فى تدليله على وحدة الانسان ينتهى بانكار جوهرية النفس وبالتالى بانكار خلودها . فما أن نعترف بأن الانسان هو اتحاد بين الصورة والمادة حتى يصبح من المستحيل اعتبار أحد هذين العنصرين جوهر مستقل . أى أنه لابد من الاقرار فى هذه الحالة بأن الانسان يظل موجودا طالما استمرت وحدة النفس والبدن ، أما اذا انفصمت هذه الوحدة فان جوهر الانسان يختفى بالتبعية . ولقد شعر أرسطو ذاته بالمشكلة التى تثيرها نظريته فيما يتعلق بالنفس العاقلة ، اذ كان يدرك بالطبع أن الانسان ليس مثل غيره من الحيوانات فهو حيوان عاقل ، وبناء على هذا يبدو أنه يتمتع بما هو أعظم من مجرد صورة لبدنه . وبالفعل يوجد بالنفس الانسانية مبدأ للانشطة مستقل فى عمله عن البدن وبالتالى فهو أسمى من كونه مجرد صورة جوهرية بسيطة، وما هذا المبدأ الا العقل . ومما لا شك فيه أن أرسطو شعر بوجوده فى مأزق عند محاولته تحديد علاقة هذا العقل بالبدن . فهو يتساءل اذا كان فى امكاننا اعتبار تلك العلاقة شبيهة بعلاقة ربان السفينة بسفينته ، ولكنه لا يجيب على هذا التساؤل . ويضيف أرسطو أن طبيعة هذا العقل لم تتضح بعد بالنسبة له ، وان كان يميل الى اعتباره نوعا فريدا من النفوس ، فهو النفس الوحيدة المنفصلة عن الجسد انفصال الخالد عن الفانى . ويتهرب من الموقف فى عبارة موجزة قائلا : « ان هذا العقل يأتى للنفس « من الخارج » ، مما يوحى بالفعل بامكانية عودته فيما بعد الى مصدره كما يوحى بخلوده ، ولكن ماذا يكون حال الوحدة الجوهرية للكائن الانسانى عندئذ ؟ أى كيف يمكن للنفس العاقلة أن تكون صورة جوهرية للبدن وأن تكون فى نفس الوقت منفصلة عن هذا البدن ؟ وما هذا السؤال الا قضية جوهرية أخرى يتركها أرسطو بلا اجابة (٢) .

ويقدم لنا جيلسون تأويلا مبتكرا لفكر أرسطو مع تأكيده على أن كل الشواهد تشير الى أن هذا ما كان يعنيه المعلم الأول بالفعل : أن

---

(٢) Gilson (Etienne) : L'esprit de la philosophie médiévale — tome I.J. Vrin. Paris 1932, p. 181 — 183.

الانسان ليس الا جوهرا أو وحدة مكونة من نفس هى بمثابة الصورة ومن بدن هو بمثابة المادة لهذه الصورة . أما العقل الذى يحدثنا أرسطو عنه فهو جوهر آخر عاقل يتصل بكل النفوس الانسانية الفريدة وان كان منفصلا عن البدن من حيث أنه لا يساهم فى تحقيق فرديته . فالعقل خالد اذن وان كان هذا الخلود خاص به وحده ، ولا يعنى خلود الانسان الفرد بالمرة . ويعترف جيلسون أن هذا التأويل السليم فى رأيه لفكر أرسطو ما هو الا تأويل ابن رشد الذى يعتمد أساسا على نصوص الكتاب الثالث من كتاب النفس . ويتفق هذا التأويل ، فيما يعتقد جيلسون ، مع الاتجاه العام لمذهب أرسطو ، وان كان مرفوضا تماما من جانب المفكرين المؤمنين سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهودا لأن الأديان الثلاثة تقول باتصال الحياة واستمرارها بعد الموت بالنسبة للانسان الفرد (٣) .

واضح من هذا الحديث الذى يتسم بالمنطق الدقيق أن جيلسون عالم فلسفة العصور الوسطى المسيحية المتفهم لروحها لم يعتبر العقل عند أرسطو جزءا من النفس الفردية ، فالنفس الفردية تتكون أساسا من القوة الغاذية والقوة الحساسة ، بينما هو (أى العقل) عنصر يأتيها من الخارج، وهو واحد تشترك فيه كل النفوس ، وهو خالد ، وان كان هذا الخلود لا يعنى خلود الأفراد . يرى جيلسون اذن أن أرسطو ومن ورائه تلميذه المخلص ابن رشد يعتقدان أن النفس الانسانية الفردية تفنى بفناء البدن . فالنفس عند أرسطو صورة البدن وبالتالى فهى تكون مع البدن جوهرا واحدا اذا اختفى أحد عناصره وهو البدن اختفى الآخر بالضرورة وهو الصورة أو النفس فى حالتنا هذه . والجديد الذى أتى به جيلسون والذى كان يستدعى نوعا من الجرأة ، وهو التوماوى المخلص، هو اعتباره أن هذا التأويل الرشدى لأرسطو ، هو التأويل السليم للأرسطية .

ويأتى دى كورت أستاذ الفلسفة بجامعة لييج ، والتوماوى العقيدة مثله مثل جيلسون ، على رأس الفريق الثانى الذى أشرنا اليه . وهو يذهب

(٣) Ibid p. 183.

فى كتابه الذى خصصه لدراسة نظرية العقل عند أرسطو ، والذى وضع جيلسون مقدمته ، الى أن أرسطو حاول دائما الابقاء على وحدة النفس التى إعتبرها صورة ومبدأ عاقلا (٤) .

اعتبر دى كورت اذن أن النفس الانسانية عند أرسطو هى فى جوهرها عقل . ونظرا لتمسك أرسطو بوحدة وظائف النفس المختلفة ، ذهب دى كورت الى أن العقل عنده فردى أى أن لكل انسان عقلا هو جزء من نفسه الفردية وليس شيئا خارجيا عنها أو شيئا تشترك فيه النفوس جميعا باعتباره عقلا كليا خالدا كما ذهب جيلسون

ويذهب روس أستاذ الفلسفة بجامعة أكسفورد وأحد الذين اشتهروا بالتخصص فى أرسطو ، الى أن الجسم والنفس ليسا جوهرين بل عنصرين غير منفصلين يكونان جوهرا واحدا فى فلسفة أرسطو النفسية . وهو يؤول تعبير « غير منفصلين » تأويلا خاصا . ان النفس والجسم عند أرسطو ، فيما يذهب ، شأنهما شأن الصورة والمادة عموما منفصلان بمعنى من المعانى ، فالمادة المرتبطة بصورة ما الآن كانت موجودة قبل هذا الارتباط أو الاتحاد ، بل وستوجد بعده . فالمادة والصورة مرتبطتان بشكل عام دون أن يعنى هذا ضرورة ارتباط صورة بعينها بمادة بعينها . وبناء على هذا نقول ان النفس لابد أن توجد فى جسم ما دون أن يعنى هذا ضرورة ارتباطها بجسم بعينه ، وبالرغم من هذا يقدم أرسطو ، فيما يعتقد روس ، تحفظا لصالح أكثر عناصر النفس الانسانية سموا ، ونعنى به العقل الفعال الذى « يأتى من الخارج » ، اذ يذهب الى أن هذا العقل يستمر فى الوجود بعد فناء الجسم . ويظل التساؤل التالى بدون اجابة من جانب أرسطو : هل يستمر هذا العقل الفعال فى الوجود بصورة فردية أم يكتب له الخلود كجزء من وحدة عقلية أكبر وذلك بالطبع بعد فناء الجسد ! (٥) .

---

(٤) De Corte (Marcel) : La doctrine de l'intelligence vhez Aristote, essai d'éxegèse J. Vrin, 1934, p. 33.

(٥) Ross (W.D.) : Aristote, Payot, Paris 1930, p. 185 — 186.

ويؤكد بارتلمى سانت هيلير ، الذى كان أول من ترجم كتاب النفس الأرسطى للفرنسية فى منتصف القرن الماضى ، أن أرسطو لم يقل فى أية فقرة من فقرات كتاب النفس بأن النفس جوهر مفارق أو منفصل عن الجسم بل كان يؤكد التعريف المضاد ٠ فالنفس عنده فعل الجسم أو كماله ٠ بل يذهب سانت هيلير الى ما هو أبعد من ذلك فيؤكد الارتباط الشديد بين قوى أو وظائف النفس المختلفة عند أرسطو ، فالنفس عند المعلم الأول هى ماهية الجسم التى بدونها لا تكون حقيقته كاملة تماما كما أن العين المصنوعة من حجر أو العين المرسومة ليست عينا حقيقية : ان النفس شىء فى الجسم ولا يمكن أن تنفصل عنه ، بل لا يجرؤ أرسطو على القول أنها متميزة عنه ، فهى تمنح الجسم الحياة وتجعله ما هو عليه وذلك بفضل أربع قوى أو أربع وظائف مختلفة هى التغذى والاحساس والتعقل والحركة (٦) ٠ وبهذا يكون سانت هيلير قد ذهب الى أبعد مما ذهب اليه من بعنده روس الذى سبق لنا عرض رأيه ٠ ويذهب الدكتور محمود قاسم الى نفس ماذهب اليه سانت هيلير تقريبا اذ يؤكد أن الانسان عند أرسطو هو جوهر واحد ، الجسم مادته والنفس صورته ٠ وتعتمد كل أنواع النفوس ، بما فى ذلك النفس العاقلة ، فى أداء وظائفها المختلفة على الجسم وبالرغم من أن التفكير لا يستخدم آله جسمية الا أنه يتخذ الخيال والحس كنقطة بدء له (٧) ٠

لعله يكون قد اتضح من خلال عرضنا لمختلف الآراء فيما يتعلق بعلاقة النفس بالبدن عند أرسطو أن « الفيلسوف » لم يقطع برأى فى هذه المسألة ، فهو يقول فى كتاب النفس : « ويبدو أن النفس فى معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن : مثل الغضب والشجاعة ، والشهوة وعلى وجه العموم الاحساس ٠ واذا كان هناك فعل تختص به النفس بوجه خاص فهو التفكير ٠ ولكن اذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل ، أو لا ينفصل عن التخيل فان الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون

---

(٦) Barthélemy St. Hilaire : Psychologie d'Aristote, Paris, 1846 p. XVIII.

(٧) د٠ محمود قاسم : فى النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام ، القاهرة ، ١٩٤٩ ، ص ٦٨ ٠

البــدن » (٨). ولــكنه يعود بعد ذلك فى نفس الـكتاب ليقول لنــا : « فليست النفس اذن مفــارقة للجسم ، على الأقل بعض أجزاء النفس ··· ومع ذلك فليس ما يمنع من أن تنفصــل بعض الأجزاء » (٩) ، ماذا يقصد أرســطو ببعض أجزاء النفس التى يمكن أن تنفصـــل ؟ هــذا ما سنحاول تبينـــه بعــد قليل ·

يذهب معظم مؤرخى فلسفــة أرسطو كمــا يتضح من العرض السابق الى أنه يقول من جهة بالوحـــدة الجوهرية التى تربط بين النفس ، والبدن، كمــا يقول من جهة أخرى بوحــدة وظائق النفس ممــا يحتم تلك النتيجة وهى أن فنــاء البــدن يترتب عليه حتما فنــاء النفس الفردية · ونعتقــد نحن أن هــذا القول يصــدق على قوى النفس النباتيــة والحساسة دون ان يصـــدق على الجـــزء العـــاقل من النفس الذى يطلق عليــه أرسطو اسم العقــل الفعــــال L'intellect agent ، **أو على الأقل يمكننا أن نذهب** الى أن أرسطو لم يحسم الأمر بالنسبة للوظيفــة العليــا للنفس الانسانيـــة ونقصـــد بهــا العقل · ونضـيف نصــاهاما للغــاية فى رأينـــا وان ندر الاستشهاد به عنــد البــاحثين بالرغم من أنه يعنى الـكثير ، يقول أرسطو بعــد مقــارنة بين وظــائف النفس المختلفــة : « أما فيما يختص بالعقــل فيظهر أنه يتولد فينــا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضـــع للفســـاد ··· فالتفكير وتحصــيل المعرفــة يضــعفان اذن عنــدما يفسد عضــو باطنى ، ولــكن العقل فى ذاته لا ينفعل · والتفكير كالحب والبغض ، أحوال من حيث هى كــذلك ، لا للعقل ، بل لمن توجــد فيــه ، ولذلك أيضــا اذا فسد هــذا الشخص ، لم يكن هنــاك تذكر ، أو حب ، لذلك ما نقول انهــا ليست أحوال العقل ، بل أحوال المركب الذى فسد · أما العقل فانه ولا ريب أكثر الوهية، ولا ينفعل » (١٠) ·

ونعتقد أنه يتحتم علينــا ، بعــد الحديث عن علاقة النفس العـــاقلة بالبدن ، التعرض لأقسام هذه النفس أو قواها المختلفة ·

---

(٨) أرسطو : كتاب النفس ، الـكتاب الأول ، الفصل الأول ، ص٦ ·

(٩) نفس المرجع السابق ، الـكتاب الثانى ، الفصل الأول ، ص٤٤ ·

(١٠) كتاب النفس : الـكتاب الأول ، الفصل الرابع ، ص ٢٧ ، ٢٨ ·

(ب) اقسـام العقل :

يقول أرسطو : « يجب أن يكون العقل بالضرورة من حيث أنه يعقل جميع الأشياء غير ممتزج كما يقول انكساجوراس حتى يستطيع أن يأمر اى يعرف ، لأنه حين يظهر صورته الى جانب الصورة الغريبة فانه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها · واذن فليست له طبيعة تخصه الا أن يكون بالقوة ··· ولهذا السبب أيضا يجدر بنا الا نقول أن العقل يمتزج بالجسم ، اذ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة ، أما باردا أو حارا ، بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس، ولكن فى الواقع ليس له أى عضو ··· الا أن العقل متى أصبح المعقولات ··· فانه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما ··· وأيضا فانه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته » (١١) هذا ما يقوله فى تحديده لطبيعة العقل بالقوة أما عن العقل الفعال فيقول : « ولكن ما دمنا فى الطبيعة كلها نميز أولا ما يصلح أن يكون هيولى لكل نوع (وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع) ثم شيئا آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعا. والأمر فيهما كالنسبة بين الفن الى هيولاه ، فمن الواجب ، فى النفس أيضا، أن نحدد هذا التمييز · ذلك أننا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كانه حال شبيه بالضوء : لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى الوان بالفعل · وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج ، من حيث انه بالجوهر فعل ، لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولى ··· وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا ··· وبدون العقل الفعال لا نعقل » (١٢) ·

لعل هذه النصوص توضح لنا كل نظرية أرسطو فى أقسام العقل المختلفة فالعقل اثنان عنده : فهناك العقل بالقوة الذى هو كل

---

(١١) المصدر السابق : الكتاب الثالث . الفصل الرابع ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ ·

(١٢) نفس المصدر السابق ، الكتاب الثالث . الفصل الخامس ، ص ١١٢ ، ١١٣ ·

المعقولات بالقوة والذى يحتاج لما يحول فيه هذه المعقولات الى معقولات بالفعل . ويطلق على هذا العقل بالقوة أحيانا اسم العقل الممكن L'intellect possible وهى التسمية التى شاعت فى العصور الوسطى المسيحية ، كما يطلق عليه فى أحيان أخرى اسم العقل السلبى ، ويطلق عليه أخيرا اسم العقل المادى L'intellect matériel وهو عند ارسطو مادى لابالمعنى الحرفى للكلمة بل هو مادى بمعنى أنه مثله مثل المادة استعداد وقابلية لتقبل الصور . أما العقل الفعال L'intellect agent فهو الذى يحول المعقولات الموجودة بالقوة فى العقل السلبى الى معقولات بالفعل ويشبهه أرسطو بالضوء لأن تأثيره على المعقولات أشبه بتأثير الضوء على الأشياء الملونة التى يتعذر رؤيتها بدونه . ويصف أرسطو هذا العقل الفعال بأنه مفارق وغير ممتزج بالمادة لأنه فعل بحكم ماهيته . وهو فى حالة تعقل دائم . وقد اختلف الشراح والباحثون بصدد تحديد علاقة كلى العقلين بالانسان الفرد من جهة ، وتحديد مصيرهما بعد فناء البدن من جهة أخرى ، فذهب الاسكندر الأفروديسى ، وهو من أعظم من لعبوا دورا فى تحديد هذه النظرية الأرسطية التى كان لها أعظم الأثر على الفلسفات اللاحقة ، فى رسالتيه : « فى النفس » و « فى العقل » الى أن العقل الانسانى ينقسم الى عقل مادى Intellectus Materialis والى عقل بالملكة Intellectus qui habet habitum والى عقل مستفاد أو مكتسب Intellectus adeptus : والى عقل فعال Intellectus agens والاسكندر هو صاحب هذه المصطلحات التى شاعت فى كتابات فلاسفة العرب والفلاسفة اللاتين من بعدهم .

ولم يختلف الأفروديسى مع أرسطو فيما يتعلق بتعريف العقل المادى أو الهيولانى وبصفاته ، أما فيما يتعلق بمصيره بعد فناء البدن فهو ما التزم بصدده بالصمت ، وكذا يمكننا اعتبار هذا الصمت دليل على كونه فانيا . وذهب الأفروديسى الى أن هذا العقل هو الوحيد الذى يختص به الانسان الفرد ، وهو عندما يتحدث عن العقل الانسانى بشكل عام يقصد هذا العقل بالذات . أما العقل الفعال فهو عنده خارج الانسان ، وهو الذى يجرد موضوعات المعرفة من مادتها ويجعلها معقولة أى أنه يحول المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل ، وبدون عمله هذا يستحيل التعقل تماما كما أنه بدون النور ، الذى يشبهه به ، يستحيل رؤية الأشياء الملونة . ولم يقل الاسكندر الأفروديسى صراحة أن العقل الفعال واحد

للانسانية كلها ، الا أن وضعه اياه خارج الانسان أى خارج كثرة العقول المادية يجعلنا بداهة نميل الى مثل هذا التأويل لفكره ، بل ان الأفروديسى ينسب لهذا العقل كل صفات الألوهية فهو خالد ولا يفنى . أما العقل بالملكة فهو مفهوم من ابتكار الأفروديسى اذ لم يستخدم أرسطو هذا المفهوم أبدا . والعقل بالملكة كما يذهب هذا الشارح يمثل حالة خاصة من العقل الهيولانى ؛ فالعقل الهيولانى الذى رأيناه مجرد استعداد للتعقل ، لابد ليصبح فعلا حقيقيا أن يكتسب كما لا يسمح له فى ظروف بعينها أن يعمل وأن يتعقل ، وما العقل بالملكة الا هذا العقل الهيولانى وقد اكتسب هذا الكمال ، أى هو العقل الهيولانى وقد أصبح قدرة حقيقية على التعقل تنتظر تأثير العقل الفعال . أما العقل المكتسب فهو العقل الفعال من حيث هو « يفعل » فينا من الخارج وهو أيضا نتيجة هذا الفعل . ولم يتحدث أرسطو الا مرة واحدة عن العقل المكتسب وقد فعل ذلك بطريقة عابرة فى أحد مؤلفاته المبكرة ونعنى به « فى توالد الحيوان » فى فقرة شديدة الغموض ، اما الاسكندر فأعطاه أهمية كبرى أثرت فى الفلاسفة العرب واللاتين على السواء (١٣) . والغريب فى الأمر هنا أن ثمة علماء يؤكدون أن هذا العقل المستفاد مما أدخله المترجمون العرب على نص الاسكندر ، بينما يؤكد د. الأهوانى أن صاحب هذا المفهوم هو الكندى (١٤) ومهما كان من أمر حقيقة تقسيم العقل عند الاسكندر فان ما يهمنا هو ما نسب الى الاسكندر وما عرفه عنه ابن رشد والفلاسفة الذين سندرسهم فى هذا البحث . وغنى عن القول أن هذا التأويل لنظرية النفس العاقلة الأرسطية تأويل مادى يتعارض مع عقيدة خلود النفس التى جاءت بها الأديان السماوية .

اما ثامسطيوس وهو من شراح أرسطو وقد جاء بعد الاسكندر بنحو قرنين من الزمان فذهب الى أن « العقل الفعال منا أو هو أنفسنا »

---

(١٣) Théry : Autour du Décret de 1210 : I David De Dinand p. 27 à 33

(١٤) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، نشر وتحقيق د. الأهوانى ، الطبعة الأولى ١٩٥٠ ، النهضة المصرية ، ص ٣٧ .

مخالفا بهذا الاسكندر .ومصححا تفسير نظرية العقل الأرسطية فيما يؤكد ، وبالرغم من كون العقل الفعال عنده أزليا ومفارقا للمادة وواحدا فى جميع الناس ، الا أنه ليس الهيا · أما العقل بالقوة فهو عند أرسطو ، فيما يذهب شارحنا ، أزلى ومفارق للمادة مثله مثل العقل الفعال وان سلم بأن هذا الأخير أكثر مفارقة للمادة وأشد ابتعادا عن الامتزاج وأعظم نقاء · والعقل بالقوة عنده بالنسبة الى العقل بالفعل كالمادة الى الصورة تماما ، أما العقل بالملكة فشبيه بالجوهر المركب من المادة والصورة · ولعل تشبيه ثامسطيوس للعقل الفعال بالصورة وللعقل بالقوة بالمادة كان أساس الحل الذى ذهب اليه والذى أكد تعدد العقول الشخصية (١٥) بل كان أساس قوله بخلود النفس الفردية ·

قدم لنا دى كورت تفسيرا واضحا للعلاقة التى تربط بين العقل الفعال والعقل الممكن من جهة وبينهما وبين المعقولات من جهة أخرى . معتمدا على فكرة مبتكرة وان كانت بسيطة وهى أن العقل الفعال يحول المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل ولا يحول العقل الممكن الى عقل بالفعل كما اعتقد معظم مؤرخى الفلاسفة متأثرين بتأويل الاسكندر الأفروديسى· وصحيح أن هاملان قد سبقه الى هذا التفسير الا أن دى كورت كان أكثر تفصيلا وأكثر وضوحا · يلاحظ كورت أن أرسطو يقدم لنا كل نظرية العقل الفعال فى سطرين أو ثلاثة دون أن يقول ما اذا كان هذا العقل الفعال يحول العقل الممكن الى عقل بالفعل أم لا · الا أن تشبيه العقل الفعال بالنور يوحى بوضوح بتأثير العقل الفعال على المعقولات بالقوة · يجب اذن استبعاد تأويل الاسكندر الأفروديسى الذى شاع عند شراح أرسطو والذى يقول بأن العقل الفعال يحول ، العقل بالقوة الى عقل بالفعل · وينصح دى كورت بالرجوع الى التأويل التوماوى لهذه النظرية · يقول توماس فى تفسيره لكتاب النفس :

"Intellectus agens Facit intelligibilia esse in actu quae prius erant in potentia."

أى « ان العقل الفعال يجعل المعقولات موجودة بالفعل بعد أن كانت من قبل موجودة بالقوة » · ان هذا التأويل التوماوى يستبعد فكرة تأثير

---

(١٥) نفس المصدر السابق ، ص ٣٩ — ٤٢ ·

العقل على ذاته . وهى فكرة غير مفهومة فيما يذهب دى كورت ، ليبقى على فكرة تأثيره على المعقولات (١٦) ٠

ونميل نحن الى الأخذ بهذا التفسير خاصة وأن أرسطو يقول عن العقل الفعال انه « الفعل الذى يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها (أى المعقولات) جميعها كأنه حال شبيه بالضوء ، لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى الوان بالفعل » (١٧) ولقد سبق هاملان دى كورت ، كما سبق أن أشرنا ، الى هذا التفسير مؤكدا على أن العقل الممكن والعقل الفعال هما شىء واحد أى هما درجتان متفاوتتان من ذات العقل (١٨) ٠

ويذهب دى كورت الى أن العقل الممكن يمثل حقيقة الا أنه ليس حقيقة تتميز جوهريا عن العقل الفعال ٠ ان العقل الممكن هو الاسم الذى يطلق على العقل عندما يكون فى مواجهة معقول بالقوة ، أى عندما يكون مستعدا للتحول الى الفعل ، أما العقل الفعال فما هو الا الصفة التى تطلق عليه عندما يحول المعقول بالقوة الى معقول بالفعل ٠ ويجب بلا شك تصور تأثير العقل الفعال على المعقولات بالقوة وكأنه عملية تجريد من المادة dématérialisation للمعقولات الموجودة بالقوة فى نفس هذه المادة (١٩) ٠

ولقد شاعت فى اللغة العربية تسمية العقل الممكن أو العقل بالقوة او العقل السلبى passif بالعقل المنفعل ٠ ولفظ passif

---

(١٦) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 45 — 46.

(١٧) كتاب النفس : الكتاب الثالث ، الفصل الخامس ، ص ١١٢ ٠

(١٨) Hamelin : Le système d'Aristote p. 86.

(١٩) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 48.

يعنى ىى .ستقادنا عكس المنفعل تماما · فالعقل لا ينفعل عند أرسطو فهو سلبى تماما كما يؤكد هو لأنه : « لا ينفعل مع قدرته على قبول الصورة » (٢٠) واستخدم د· الأهوانى نفسه مع ما تتميز به ترجمته العربية لكتاب النفس من دقة عظيمة تعبير « العقل المنفعل » وربما يكون سبب ذلك فى رأينا ، اعتماده على الترجمات العربية القديمة · ان العقل غير منفعل عند أرسطو لأن الانفعال يتطلب تاثير الضد على الشيء المنفعل وليس هذا هو الحال بالنسبة للعقل والمعقولات لأنهما متشابهان ولهذا فان العقل عندما يؤثر على المعقول ليتمثله يظل لا منفعلا نظرا للاماديته ; وأثبت أرسطو لا مادية العقل — وهى تلك الصفة المرتبطة فى بصفة أخرى هى اللانفعالية — اعتمادا على الشرط الضرورى والكاف لعملية الادراك ونعنى به قدرة العقل الجذرية على أن يتحول الى ك المعقولات (٢١) · ويعنى أرسطو بنعته العقل الممكن بصفة الهيولانية طابعه الأساسى أى قدرته على المعرفة حتى قبل أن يصبح بالفعل ، معقول ، وان كان لا يعنى أبدا بهذه الصفة التركيب الأنطولوجى والجوهرى لهذا العقل : وعلى هذا الأساس يمكن رفض تأويل الاسكند الأفروديسى للعقل الهيولانى · والعقل الممكن لا ينفعل بمعنى أن المعقو لا يؤثر فيه بطريقة الضد وان أثر فيه كفعل من شانه تحديد قدرة هذا العقل الممكن على التعقل · وهذا العقل صورة خالصة ، كما أنه يستقل عن أية مادة أى هو عقلى بمعنى أن امكانية عمله لا تحتاج الى عضو خاص (٢٢) ·

وقد أثار العقل الفعال بدوره العديد من المشكلات الفلسفية لأهميته العظيمة فى علم النفس الأرسطى · وحل دي كورت تلك المشكلات ببساطة عندما تناول الموضوع من زاوية جديدة وهى زاوية الادراك ذاته · ان القدرة العاقلة فيما يقول اذا وضعت فى مواجهة معقول تظل

---

(٢٠) أرسطو : كتاب النفس ، الكتاب الثالث ، الفصل الرابع ، ص ١٠٨ ·

(٢١) أرسطو : كتاب النفس ، ص ١٠٨ ·

De Corte : La doctrine de l'intelligence che*z*
Aristote p. 49 — 51

سلبيــة اذا لم يكن هنــاك تدخل ما لتحريك قــدرتها على المعرفة · لابــد إذن من فعل يحول قوة المعقول الى فعل · ان ما يفعل ذلك هو العقل الفعال· يقول أرسطو : « اننــا نميز من جهة العقل الذى يشبه الهيولانى لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة أخــرى العقل الذى يشبه العــلة الفــاعلة لأنه يحــدثها جميعــا » (٢٣) · ونؤكد مع دى كورت أن هــذا التمييز ما هو الا تمييز بين الوظــائف المختلفــة لنفس العقل لا تمييز بين عقلين مختلفين من شأنه تحطيم الوحــدة المعرفيــة التى أرادها أرسطو · يجب اذن أن نفهم ما جاء عن هــذين العقلين فى كتاب النفس كالآتى : ان العقل هو عقل ممكن من حيث أنه يمكن أن يصــبح كل المعقولات وهــو عقل فعـــال من حيث أنه يحول هــذه المعقولات بالقوة الى معقولات بالفعل · وهذا التأويل هو تأويل ثاوفراسطس التلميــذ المبــاشر لأرسطو والذى فضل دى كورت تأويله على تأويل الاسكندر الأفروديسى الشهير الذى سيطر طويلا على تاريخ الفلسفــة والذى غلف بغــلاف الغموض الــكثيف تلك الجمـــل القليـــلة المتواضعة التى عرض فيها أرسطو نظريته (٢٤) ·

(ج) النفس الفردية والخلود :

مما لا شك فيــه أن صعوبة مشكلة خلود النفس ترجع الى كون مشكلة الطبيعــة الانسانية هى أعقــد وأصعب المشاكل الفلسفية : فالانســان هو نقطة التقــاء كل من الــكون الروحى والــكون المــادى ، ولعل هذا التركيب العجيب الذى تنفرد به طبيعتــه هو أول مصــادر هــذه المشاكل الفلسفية العــديدة المتعلقـــة به · ان النشاط العقلى الــذى أحسنت كتب أرســطو المنطقيـــة ابرازه بطريقـــة رائعـــة ، يبـــدو وكأنه حقيقــة غير مادية، وغير منفعلة ، ومتعــالية على الجسم ، ومفارقــة للمادة ، ممــا يجعــل العقل يبــدو وكأنه فعــلا جزء من العـــالم الروحى أى من عالم الخــلود واللا فساد ، أو العــالم الالهى · ولا يفصح أرسطو عن المزيد · وقد ترك

---

(٢٣) كتاب النفس : ص ١١٢ ·

(٢٤) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 53 — 57.

أرسطو العديد من مشاكل العقل الفلسفية بدون حل بل بدون معالجة أصلا ومن هذه المشاكل : هل يأتى العقل للفرد عند ولادته ؟ وكيف يتحد - لو أن الأمر كذلك - ببقية أجزاء النفس ؟ واذا كان موجودا قبل وجود الفرد ففى أى عالم كان يعيش وأى دور كان يلعب ؟ ولماذا يتحد بجسم انسانى ؟ وهل لكل انسان عقل خاص به ؟ وماذا يصير العقل عند وفاة الفرد ؟ قنع أرسطو - فى أحسن الأحوال - باثارة هذه المسائل ، لكنه تركها جميعا بلا اجابة • وقد حاول تلاميذه حلها فى اتجاهات مختلفة ولكن ما نجح أحدهم فى ذلك الا بالتخلى عن مبدأ من المبادىء الهامة التى قال بها المعلم الأول (٢٥) • وننتهز هذه الفرصة لنؤكد أن أرسطو قد ترك فعلا كل هذه المسائل معلقة وأن الحلول التى قدمها الفلاسفة الذين تتناولهم هذه الدراسة كانت جميعها من قبيل الاجتهادات الشخصية وبالتالى فهى تعبر عن فلسفتهم الخاصة وان كانت بالطبع نوعا من الامتداد لفلسفة المعلم الأول •

هل تخلد العقول المختلفة عند أرسطو أم تفنى جميعا أم يخلد بعضها بينما يفسد الباقى ؟ اختلف المفكرون اختلافا كبيرا بايذاء هذه المشكلة ولذلك نرى ضرورة الرجوع الى النصوص الأرسطية ذاتها فقد تقدم لنا هى الحل • يقول أرسطو فى فقرة سبق لنا ذكرها عن العقل الفعال : « وهذا العقل هو المفارق اللا منفعل غير الممتزج ••• وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عما كان بالجوهر ، وعندئذ فقط يكون خالدا أزليا ومع ذلك أننا لا نتذكر لأنه غير منفعل ، على حين أن العقل المنفعل فاسد ، وبدون العقل الفعال لا نعقل » (٢٦) • ان تعبير « عندما يفارق » هو فى رأينا مفتاح هذا النص الذى يمثل كل لغز العقل عند أرسطو • ويرى د• الأهوانى أن هناك تفسيرين محتملين لهذا اللغز • أما أول هذين التفسيرين المحتملين فهو أن العقل الفعال عندما يفارق العقل السلبى بالتجريد يكون هو وماهيته شيئا واحدا ولا يتميز عنها • أما

---

(٢٥) Van Steenberghen : Aristote en Occident p. 12 — 13.

(٢٦) كتاب النفس : الكتاب الثالث ، الفصل الخامس ، ص ١١٢ - ١١٣ •

التفسير الثانى فهو أن يكون قصد أرسطو بالمفارقة المفارقة الحقيقية للعقل الفعال وبذلك يتأكد سمو العقل الفعال وأزليته (٢٧) . ونرى نحن تأويلا مختلفا لهذا التعبير خاصة اذا ما ربطناه بما يأتى بعده من أنه عند المفارقة فقط يصبح مختلفا عما كان أثناء وجوده فى الجوهر الانسانى المركب من نفس وبدن . كان أرسطو يقصد ، فيما نعتقد ، أن هذا العقل الفعال هو الجزء العاقل الذى يظل باقيا بعد فناء الجوهر الانسانى اذ ينفصل عنه ليصبح مستقلا ومختلفا عما كان عليه عندما كان داخلا فى تكوين الجوهر الانسانى الفردى . والنتيجة المترتبة على ذلك أن العقل الفعال ليس جزءا من النفس الفردية انما هو جزء من النفس الكلية الخالدة الأزلية . أما العقل الممكن فهو « فاسد » بتعبير أرسطو نفسه ولذا نرى أنه ليس هنا ما يدعو لمناقشة هذا الموضوع طالما أن النص واضح .

ويذهب بعض الباحثين الى أن كل مبادىء نظرية العقل الأرسطية تحتم القول بالخلود الشخصى للنفس لا بالنسبة للعقل الفعال فحسب بل بالنسبة للعقل الممكن أيضا . ودليلهم على خلود العقل الممكن هو أنه لا يتكون من المادة كما أنه ليس له عضو (٢٨) . ولا نرى أن كون الشىء غير متكون من المادة هو شرط خلوده وأزليته عند أرسطو ، فالأفلاك والنجوم مكونة من مادة ومع ذلك فهى أزلية وخالدة عنده . ونضيف أن تشبيه أرسطو للعقل الممكن بالهيولى ثم تأكيده بعد ذلك بعدة سطور صراحة أنه فاسد دليل قوى على اعتقاده فى فساد هذا العقل . فكل ما يلعب دور الهيولى عند أرسطو يمثل مبدأ للتفرد individuation والفرد فان عند أرسطو كما هو معروف . ويمكننا تركيب تفكير أرسطو كالتالى . ان العقل جوهر مركب من العقل الممكن الذى يلعب دور المادة ومن العقل الفعال الذى يلعب دور الصورة . والعقل الممكن يفنى بفناء الفرد أما العقل الفعال والذى هو صورة العقل فهو واحد فى كل الأفراد كما أنه كلى وأزلى وخالد وان كان يتعدد بشكل ما باتحاده بالنفوس

---

(٢٧) كتاب النفس : ص ١١٢ (الهامش) .

(٢٨) De Corte : La doctrine de l'intelligence chez Aristote p. 96 — 98.

الفردية . أما عندما يفنى الجسد فان هذا الجوهر أو الاتحاد بين البدن والعقل الفعال يفنى بدوره وعندئذ يفارق العقل الفعال الفردى ليصبح فى حالته الخالصة مجردا من المادة (أى بدون بدن) أى يصبح خالدا وأزليا . ونعتقد أن تأويلنا هذا يتفق مع روح نصوص كتاب النفس ومع مبادىء كل فلسفة أرسطو .

ويرى البعض ان أرسطو وقع فى تناقض بقوله : ان النفس صورة لبدن كما أنها تتمتع فى نفس الوقت بالقدرة على الوجود المستقل (٢٩) وفى رأينا أن أرسطو لم يقع فى أى تناقض فى هذا الشأن وكل مافى الأمر أن جزء النفس الانسانية الذى يختص بالقدرة على الوجود المستقل هو كلى ومشترك بين جميع أفراد الانسانية مما يتيح له هذا الاستقلال فى الوجود .

وهناك قضية أخرى متصلة بمشكلة العقل الفعال يجدر بنا عرضها وهى : هل العقل الفعال جزء من النفس الانسانية أم هو متميز عن شخصية كل فرد وبالتالى يأتى للنفوس الفردية من الخارج ؟ ويذهب بعض الباحثين الى أن أرسطو عالج الموضوع فى كتاب النفس كما عالجه فى الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا ولذلك فان علينا التوفيق بين كل هذه النصوص ونحن نعالج علاقة العقل الفعال بالنفس الفردية ، ويؤكد هؤلاء على صعوبة هذا التوفيق . ويبدو أن الحل الوحيد لذلك المأزق الأرسطى عند هؤلاء هو اعتبار أن العقل الفعال ليس فى حالة تعقل أزلى - أبدى فى الأفراد من جهة والتفرقة الحاسمة بين العقل الفعال والعقل بالفعل من جهة أخرى . ويبدو أن هؤلاء يعتقدون أن العقل الفعال الفردى ليس خالدا عند أرسطو أى أن أرسطو فى رأيهم ينكر الخلود الفردى (٣٠) .

---

(٢٩) Ibid p. 96.

(٣٠) Corte : La doctrine de l'Intelligence chez Aristote p. 64 — 70.

يقول أرسطو بوضـوح شـديد لا يترك مجـالا للشك عن العقل الفعال فى النفس الفردية : « وعنـدما يفـارق ... عنـدئذ فقط يكون خالدا وأزليـا » (٣١) . لم يقل أرسطو أبدا اذن ، فيما نرى ، بالخلود الشخصى للانسان ، بل انه لم يعـالج الموضـوع أساسـا . ويذهب روس (وهو ما نؤيده تماما) الى أن العقل الفعـال عند أرسطو ، بالرغم من وجوده فى النفس الفردية ، يتجـاوز الفرد . ويمكننا افتراض أنه يعتبره واحدا بالنسبة لـكل الأفراد (٣٢) . ويرفض روس التوحيـد بين العقل الفعـال والله فى فكر أرسطو ـ وهو ما ذهب اليه الـكثير من الأرسطيين المدرسيين كما سنرى ـ قائلا أن قبول هـذا الفرض يتعـارض مع ما جاء فى الكتاب الحـادى عشر من الميتافيزيقا عن الله من حيث أنه لا يفكر الا فى ذاته . أما العقل الفعـال فهو يحتوى على كل معارفنـا قبل أن تتحقق لدينـا اى قبل أن تنقل الينـا . ويرجح روس أن أرسطو كان يعتقد فى وجود هيراركية ترتفع بطريقـة متصـلة من الـكائنات الدنيـا الأكثر انغماسا فى المـادة الى الانسان ومنه الى الأجسام السماوية ومنهـا الى العقول لتنتهى الى الله . فالعقل الفعال فى الانسان أسمى من غيره من عناصر هذه الهيراركية الا أن هنـاك ما هو أسمى منـه . الله وحـده اذن لا يتفـرد بالسمو : هكذا أول روس ما جاء فى كتاب النفس فى ضـوء ما توحى به النظرية الالهية الخالصة الموجودة فى كتاب الميتافيزيقا (٣٣) .

أما هاملان فهو لا يقطع برأى فيما اذا كان أرسطو يعتقد ان العقـل الفعـال هو الله أم لا . وهو يذهب الى أن أرسطو نفسه ترك هـذه المشكلة معلقـة ربمـا تجنبـا لمـا يترتب على اثارتهـا . ولا يتخلى هاملان عن تردده فيمـا يتعلق بعـلاقة العقـل الفعـال بالفرد فيقول ان العقـل الفعـال الذى هو صـورة خالصـة لا يمكن أن يشترك فى شىء مع الجسم، فهو يعقل بلا أعضـاء . فهل هو مع هـذا جزء منها ؟ وبالرغم من تردده يمكننا تبين ميل هاملان الى الاعتقـاد بأن العقل الفعال عند أرسطو واحد

---

(٣١) أرسطو : كتاب النفس ، ص ١١٢ .

(٣٢) Ross : Aristote p. 212.

(٣٣) Ross : Aristote p. 214 — 215.

بالنسبة للانسانية وبأنه يأتى النفوس الفردية من الخارج • كما يذهب هاملان الى أن أرسطو نفسه يذكر عدة صفات لهذا العقل من شأنها جعله شيئا متجاوزا لنطاق الطبيعة ولنطاق الانسانية وذلك فى الفصل الرابع من الكتاب الثالث من كتاب النفس (٣٤) •

ويؤكد أصحاب التأويل المادى لنظرية أرسطو النفسية أن النفوس المختلفة عند أرسطو تكون وحدة واحدة وبناء على هذا فان النفس العاقلة بما فيها العقل الفعال مصيرها الفناء مثل مصير بقية النفوس• والشيء الوحيد فى رأيهم الذى يقضى على هذه الوحدة هو نظرية العقل « المفارق » ، تلك النظرية التى قامت عليها من جهة نظرية وحدة النفس monopsychisme عند الرشديين ، كما قامت عليها من جهة أخرى نظرية الخلود المدرسية ويؤكد هؤلاء ان التخلى عن فكرة وحدة النفس من أجل القول بخلود النفس كما فعل المدرسيون لهو خرق واضح للمبادىء الأساسية للمذهب الأرسطى (٣٥) •

ونعتقد نحن أن العقل الفعال عند أرسطو واحد لكل البشرية ولذا جعله أزليا وخالدا • ومما يؤكد رأينا هذا ما ذهب اليه الاستاجيرى فى نظريته عن خلق العالم عندما قال بعدة عقول تفيض على التوالى عن العقل الأول ، وما العقل الفعال الا آخر هذه العقول وهو وحده الذى يحرك العقول الانسانية • ويرى دوهم فى كتابه العظيم « نسق العالم » الذى أرخ فيه لتاريخ الفلسفة من خلال نظرية « نسق الكون » ، أن كل النفوس ترجع بعد الوفاة أى بعد انفصالها عن الأجساد الى هذا العقل • ولعل سبب الخلخلة التى أصابت كل نظرية العقول السماوية بما فيها العقل الفعال هو ما بذلته الكنيسة الكاثوليكية من جهد لمواجهة هرطقة وحدة العقل الفعال التى انتشرت خاصة فى القرن الثالث

---

(٣٤) Hamelin : Le système d'aristote p. 386 — 387.

(٣٥) Lange : Histoire du matérialisme p. 188.

عشر · ولقـــد تمثل هـــذا الجهـد فى تعـــاليم علمـائها وفى تحريمات سباقفتها (٣٦) ·

وقبل أن ننهى حديثنـا نقول اننـا اكتفينا فى معالجتنا لموضوع خلود النفس عنـد أرسطو بما جاء فى كتاب النفس غير مركزين على ما جاء فى « الأخلاق النيقوماخيـة » ولا على ما جاء فى الـكتاب الحـادى عشر من الميتـافيزيقا لأن ما جاء فى هـذه الـكتب يبدو من جهة غير مكتمل ثم أن نظرية النفس من جهة أخرى قـد أفرد لها أرسـطو كتابا مستقلا ألا وهو كتاب النفس فمن الأجدر بنا الاعتماد عليه ·

ولسنا بصدد الحكم على أرسطو أو بصـدد تقييم نظرياته بل ان كل ما يعنينـا هو عرض نظريتـه فى النفس · ولذا اعتبرنا ما أطلق عليه البعض « ضـلالات » أرسطو فى نظرية النفس العاقلة مجرد مشاكل فلسفية تستحق الدراسة ·

ثانيا ـ النفس العاقلة عند ابن رشد :

رأينـا أن النفس هى صـورة الجسم وكمـاله عند أرسـطو · وأن الجسم عنـدما متى فنى فنت الصـورة أى النفس معه · ومن الواضـح تماما أن هـذه الفكرة تتنـاقض تماما مع ما جاء فى العقيـدة الاسلامية ، لأننـا لو قلنـا بفنـاء النفوس مع فنـــاء الأجسام ففيم الحساب والعقاب والمسئولية ؟ الا ان أرسطو ذهب فى كتاب النفس لفكرة هى آية فى الغموض اختلف بصـدد تأويلها شراحه على مر العصـور · أما تلك الفـكرة فهى أنه يوجد فى النفس العـاقلة عقل مفـارق لا يفنى · وكان السؤال الذى يفرض نفسـه على شراحه ومفسريه وتلاميذه هو : هل كان أرسـطو يريد القول بشىء غير أرضى ليفسر مشكلة العقل ؟ هل عقل الفرد هو المفارق ؟ هل هو أزلى خالد ؟ أم هل هو على العكس فان ؟ ولقد عرضنا لرأينـــا فى هذه المشكلة تمهيدا لعرض حل نفس المشكلة عند فيلسوف الأندلس العظيم ابن رشد ·

---

(٣٦) Duhem : Le système du monde. Tome V.P. 319.

وهناك أسئلة هامة سنجيب عليها فى حينه الا أن المنطق يحتم اثارتها فى بداية حديثنا عن نظرية العقل عند ابن رشد ونقصد بها هل كانت هذه النظرية مجرد تفسير لنظرية العقل الأرسطية ، أم أن ابن رشد وهو بصدد هذا التفسير ، اضاف اليها ما جعل له نظرية فى العقل خاصة به ومختلفة فى بعض الوجوه عن نظرية أرسطو ؟ وهل هذا الاختلاف هو اختلاف جوهرى أم هو اختلاف فى التفاصيل ؟ هل تأثر بالأفلاطونية المحدثة فى هذا المجال مثل غيره من فلاسفة الاسلام أم حافظ على أرسطيته نقية كما كان ينشد دائما ؟

وقد جاءت نظرية العقل عند ابن رشد متميزة بطابع خاص يجب ابرازه بصفة خاصة لسببين ، أولهما طرافتها ، وثانيهما الدوى الهائل الذى أحدثته فى القرن الثالث عشر بين لاهوتى المسيحية ٠

كان ابن رشد يشعر بخطورة موضوع النفس وخطورة تناوله فلسفيا فهو يقول فى تهافت التهافت : « فالكلام فى أمر النفس غامض جدا وانما يختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ولذلك قال سبحانه مجيبا فى هذه المسألة للجمهور ٠٠٠ « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا » (٣٧) ٠

(أ) أقسام النفس العاقلة عند ابن رشد :

أخذ ابن رشد بنفس التقسيم الذى قال به أرسطو كما استخدم نفس المصطلحات الا أنه كان يطلق على العقل بالفعل اسم العقل المستفاد او العقل بالملكة ٠ والمشكلة بالنسبة لدارس أقسام النفس العاقلة عند ابن رشد تتمثل فى تحديد أى العقول الثلاثة المكونة للنفس العاقلة خالد فى رأيه وأيها فان ؟ » ، ايها كلى وأيها فردى شخصى ؟ لقد اختلف الباحثون اختلافا شديدا فى تلك المسألة بدرجة مثيرة للدهشة ، وقد يكون سبب هذا الاختلاف فى رأينا هو شىء من الغموض نلحظه فى

---

(٣٧) تهافت التهافت : ص ٥٥٧ ٠

مؤلفات ابن رشد التى تتناول هذا الموضوع خاصة فى الكتاب الثالث من شرحه لكتاب النفس ، وهو الكتاب الرشدى الأساسى الذى اعتمدنا عليه فى دراستنا هذه • وقرأ بعض الباحثين ابن رشد وفى ذهنهم تبرأته من تهمة الالحاد أو عدم الالتزام الدينى التى لازمته فى حياته وبعد مماته ، وقد دفعهم هذا الى تأويل نصوصه بما يتفق والعقيدة الاسلامية • وهذا ما فعله فى كل ماكتب عن ابن رشد الدكتور محمود قاسم على سبيل المثال •

ولعل النصوص هى خير موضح لفكر صاحبها • يقول ابن رشد فى كتاب النفس ما يوضح فى رأينا تماما رأيه فى العقل الهيولانى هل هو أزلى أم حادث فاسد :« وذلك أن معنى الهيولى على هذا الرأى ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد الحادث الذى به يمكن أن نتصور هذه المعقولات وندركها ، لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تتقوم به هذه المعقولات اذا قبلها ، كالحال فى الاستعداد الهيولانى الحقيقى ••• والمعقولات التى يقبلها أزلية على هذه الجهة ، وهى الجهة التى ينبغى أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائما ، ويتصل بها » (٣٨) • ولعل مما يلقى مزيدا من الضوء على موقفه فى هذا الشأن نقده اللاذع لثامسطيوس ولأتباعه ولابن سينا الذى أخذ بتفسير ثامسطيوس للعقل الهيولانى ، يقول ابن رشد « وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التى يسمونها العقل الهيولانى أزلية ، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة ، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية • وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فانهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون ••• وذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة ، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا » (٣٩) • ويقول عن نفس العقل فى تفسير ما بعد الطبيعة « أنّ العقل الهيولانى كائن فاسد » (٤٠) •

---

(٣٨) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٣ •

(٣٩) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٣ ، ٨٤ •

(٤٠) تفسير ما بعد الطبيعة ، الجزء الثالث ، ص ١٤٨٩ •

وبتحليل هـذه النصوص المختلفـة يتبين لنـا أن العقل الهيولانى فى رأى ابن رشد هو استعداد حادث لتقبل المعقولات ، وهو فى النفس ، وهو ليس حاملا تحل فيـه المعقولات أو مادة حقيقيـة تتحد بها المعقولات انما أطلق هـذا الاسم على هـذا العقل على وجه الاستعارة لقيـامه بدور المادة بالنسبة للصـورة · أما المعقولات فهى فى رأيه أزلية · وهو ينتقد الشراح الأرسطيين الذين اعتبروا العقل الهيولانى أزليا واعتبروا على العكس أن المعقولات حادثة فاسـدة · وفى رأينـا أن هذا ماذهب اليه ابن رشد وما استطاع تبينه فريق كبير من الباحثين (٤١) ·

وهنـاك عبـارة غريبـة لا تتفق مع سياق نظرية ابن رشد جاءت فى مقاله « القول فى القوة الناطقة » يجدر بنا ذكرها ومحاولة تفسيرها يقول ابن رشد « فان أرسطو ينص على أن العقل الهيولانى أزلى » (٤٢) ويذهب د· الأهوانى معللا هـذا التنـاقض الى أنه ربما أراد ابن رشد هنا بالعقل الهيولانى العقـل فى النوع الانسـانى لا العقـل فى الشخص · ويرجح د· الأهوانى نظرا لـكون هـذه الجمـلة قـد جاءت فى فقرة أضـافها ابن رشـد فى نسخة مدريد ، وهى تلك النسخة التى كتبها ابن رشد بعد نسخة القاهرة أن يكون ابن رشد تراجع عن مذهب الأول نتيجة لمحاولته التوفيق بين الحكمـة والشريعـة (٤٣) · ويرى البعض تفسيرا لهـذه العبـارة ، أن ابن رشد يقول أحيـانا بفنـاء العقل الهيولانى ويقول فى أحيـان أخرى بأزليتـه ، وأن ابن رشد لا يتقيد فى كتاباته بمدلول اللفظة ، فهو يستعمل اللفظة الواحـدة أحيـانا بمدلولات مختلفـة ولعـله أراد بالعقل الهيولانى الأزلى عقل النوع الانسانى الذى يبقى وان زال الأفراد (٤٤) · وفى رأينا

---

(٤١) د· الأهوانى مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٥٨ ·
وفرج أنطون : ابن رشد وفلسفته ، ص ٤٧ ، ٤٨ ·
Corbin : Histoire de la philosophie islamique
tone I p. 341.

(٤٢) تلخيص كتاب النفس ، ص ٩٠ ·

(٤٣) مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٦٠ ، ٦١ ·

(٤٤) د· حنا الفاخورى ود· خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٤٣٨ ·

أن العقل الهيولانى عند ابن رشد بالرغم من فساده بفساد الأفراد الا أنه خالد وأزلى باعتباره كليا وواحدا بالنسبة للانسانية كلها • فالاستعداد الفردى فاسد أما الاستعداد الانسانى عموما فهو ازلى خالد • كانت هذه النظرة المزدوجة ، فى رأينا ، الى العقل الهيولانى من حيث هو متحقق فى الأفراد من ناحية ومن حيث هو جوهر كل خالد من ناحية أخرى هو سبب تخبط بعض المؤرخين فى هذا الشأن •

وبالرغم من أن هناك شبه اجماع على أن العقل الهيولانى فاسد عند ابن رشد الا أن بعض الباحثين يرى على العكس أنه خالد وأزلى • وعلى رأس هؤلاء يأتى العلامة المدقق دوهم الذى يذهب الى أن ابن رشد يخالف نظرية الأفروديسى فيما يتعلق بالعقل المادى • وبينما كان الأفروديسى يرى فى العقل بالقوة استعدادا مقره المركب الانسانى قبل ابن رشد على العكس رأى كل من ثاوفرسطس وثامسطيوس اللذين يذهبان الى ان العقل جوهر لا يتعرض للكون ولا للفساد وهو غير متحد بالجسد أى هو غير مختلط على الاطلاق بالمادة ، وهو واحد عددا لدى كل أفراد النوع الانسانى (٤٥) • وبالرغم مما يمتاز به دوهم من دقة علمية رائعة ومن اعتماد حريص على النصوص الأصلية ، الا انه إعتمد فى رأيه هنا ، فيما يبدو ، على ترجمة عبرية أو لاتينية غير دقيقة لشرح كتاب النفس ، ولذا تضمن رأيه بعض الأخطاء • فحقيقى أن ابن رشد رفض اعتبار العقل الهيولانى هولانيا بمعنى الكلمة . أى أنه رفض ماذهب اليه الأفروديسى من كونه مثل بقية قوى النفس مزيجا من الاسطقسات الأربعة ومزيجا من الخصائص الأولى للاسطقسات ، الا انه اتفق مع هذا الشارح اليونانى فى أن هذا العقل مجرد استعداد • وهذا واضح من النصوص التى ذكرناها فى بداية حديثنا عن العقل الهيولانى • وصحيح أن العقل الهيولانى عند ابن رشد من حيث النظر اليه من خلال الانسانية ككل ، واحد فى كل الأفراد وهو من هذه الزاوية جوهر خالد وأزلى ومفارق الجسد الا انه فان بفناء الأفراد من حيث هو متعدد بتعدد الأفراد أى من حيث هو استعداد فردى •

---

(٤٥) Duhem: Le système du monde. tome Iv, p. 564—565

وبعد أن انتهينا من توضيح رأى ابن رشد فى العقل الهيولانى نرى ضرورة توضيح رأيه فى العقل الفعال · يقول فيلسوفنا عنه : « ان هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولانى ، وأنه فى نفسه موجود بالفعل عقلا دائما ، سواء عقلناه نحن أو لم نعقله · وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه · وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة ، وتبين ها هنا أنه فاعل · ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخره ، أعنى من حيث هو صورة لنا ، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلى · اذ كان فى نفسه عقلا سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، لا أن وجوده عقلا من فعلنا كالحال فى المعقولات الهيولانية · وهذه الحال هى التى تعرف بالاتحاد والاتصال » (٤٦) ويقول أيضا « هل اتصالها (المعقولات النظرية) بنا اتصال شبيه باتصال الأمور المفارقة بالمواد ، كما يقال فى العقل الفعال انه يتصل بنا حين الاستفادة » (٤٧) ·

ويتضح من هذه النصوص أن ابن رشد ذهب الى أن العقل الفعال عند أرسطو فعل دائم وهو موجود خارج النفوس الفردية سواء عقلته هذه النفوس أم لا ، ومن قبل ذهب الاسكندر الأفروديسى الى نفس الرأى (٤٨)· وفى العصر الحديث مايزال هذا التفسير سائدا بين الباحثين (٤٩) ·

أما رينان فيتخذ من نظرية العقل الفعال عند ابن رشد موقفا يتسم بالحكمة والحذر فيذهب الى أن هذا العقل عند فيلسوفنا مفارق تماما للانسان وغير ممتزج بالمادة ، وهو واحد فلا ينطبق عليه مفهوم العدد

---

(٤٦) تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٨ ، ٨٩ ·

(٤٧) نفس المصدر السابق ، ص ٧٢ ·

(٤٨) مقدمة تلخيص كتاب النفس ، ص ٥٩ ·

(٤٩) Hauréau : Histoire de la philosophie scolastique. 1ère partie p. 349.

و د· خليل الجر و د· حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، الجزء الثانى ، ص ٤٣٨ ·

وفرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ، ص ٤٤ ·

الا من حيث مشاركة الأفراد فيه · كما يذهب الى أن ابن رشد كان يقصد بوحدة العقل الفعال وحدة وكلية مبادىء العقل الانسانى ، وخلود هذا العقل عنده هو خلود النوع الانسانى (٥٠) ·

أما دى ولف فكان أكثر صراحة من رينان اذ يرى أن العقل الانسانى هو آخر العقول الفلكية وهو صورة لا مادية قديمة ومفارقة للافراد وهو يمتاز بوحدة عددية وهذا العقل هو فى آن واحد عقل فعال وعقل مادى أو ممكن · والعقل الانسانى كله لا شخصى وموضوعى ، وهو الشعلة التى تضىء النفوس الفردية وتتضمن المشاركة الانسانية فى الحقائق القديمة الأزلية · ويتم الادراك عند ابن رشد فى رأيه بأن يتحد العقل المفارق اتحادا عرضيا بالفرد بواسطة تأثيره على الصور الحسية الخاصة بكل فرد (٥١) ·

وفى رأينا أن القول بوجود العقل الفعال خارج النفس الفردية يحتم القول بوحدة هذا العقل بالنسبة للانسانية كلها اذ تشارك فيه النفوس المتعددة ويترتب على مثل هذا القول انكار الخلود الفردى الشخصى للنفس ، وان كان هذا لا يعنى انكار خلود النفس الانسانية الكلية · وانكار الخلود الفردى للنفس يتعارض كما هو معروف ، مع كل العقائد السماوية وهذا هو المأزق الخطير الذى أدى اليه نظرية وحدة العقل الفعال الرشدية · ففى رأينا أن ابن رشد قال فعلا بوحدة هذا العقل وبوجوده خارج النفوس الفردية التى يمكنها الاتصال به · ولو كان العقل الفعال داخل النفوس الفردية فى رأى ابن رشد لما وضع رسالة فى اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال ولما تحدث أصلا عن الاتصال· جاء فى هذه الرسالة التى دونها ابن فيلسوفنا ابن رشد عن أبيه والتى يمكن اعتبارها من وضع ابن رشد نفسه : « ان هذا العقل (الفعال) له فعلان : أحدهما من حيث هو مفارق ، وهو ان يعقل ذاته ، على ما شأن العقول المفارقة أن تكون عليه من عقلها ذواتها ،

---

(٥٠) Renan : averroés et l'averroisme p. 135 — 138.

(٥١) De wulf : Histoire de la philosophie médiévale. Tome 1 p. 216.

والثانى أن يعقل المعقولات التى فى العقل الهيولانى أعنى يصيرها من القوة الى الفعل · وهذا العقل أعنى الفعال هو متصل بالانسان وهو كالصورة له » (٥٢) للعقل الفعال فعلان اذن فهو من جهة يعقل ذاته مثله مثل بقية العقول المفارقة وفى هذه الحالة يكون هو ومعقولاته شيئا واحدا ، وهو من جهة أخرى يتصل بالعقل الهيولانى اتصال الصورة بالمادة فيحول المعقولات الموجودة بالقوة أى يحول هذا العقل الهيولانى الى فعل · والصورة دائما واحدة وكلية وخالدة أزلية عند كل المشائين · ولو قال ابن رشد بغير ذلك لما كان ، فى رأينا ، مخلصا لأرسطو ·

أما د· قاسم فيرفض · أما فكرة وحدة العقل الفعال عند ابن رشد ويكاد يكون هو وحده الذى يدافع عن هذا الرأى محاولا مرة أخرى التوفيق بين فكر ابن رشد الحقيقى والعقيدة أو بعبارة اخرى متأولا ابن رشد بما يتفق والعقيدة الاسلامية · وسنعرض لرأيه بالتفصيل لأنه رأى فريد ، ويجدر قبل الخوض فى هذا الرأى الاشارة الى أن نظرية وحدة العقل الفعال Unité de l'intellect agent يطلق عليها فى نفس الوقت اسم نظرية وحدة النفس Monopsychisme ، يعتمد حديث الدكتور محمود قاسم فى أى كتاب من كتبه التى تناول فيها نظرية النفس عند ابن رشد على فكرتين أساسيتين يعتز بهما · أولهما : أن ابن رشد أرسطى تماما فى تلك النظرية بمعنى أنه لم يتأثر بالأفلاطونية المحدثة ، وبالتالى فكل عملية المعرفة فى رأيه تتم داخل النفس ولا يأتيها شىء من الخارج عن طريق الفيض ، وثانيهما : أن النفس الفردية عند ابن رشد ، فيما يرى هو بالطبع ، خالدة ، وبالتالى فنسب فكرة وحدة النفس أو وحدة العقل الفعال لابن رشد لهو خطأ شنيع وهو يأخذ برأى رينان الذى يذهب الى أن وحدة العقل الفعال عند ابن رشد ما هى الا وحدة المدركات العقلية والذى سبق أن أشرنا اليه · ويذهب د· قاسم الى أن ابن رشد تأول أرسطو فى ضوء فكرة وحدة العقل بمعنى وحدة العقول الثلاثة . أى أنه لا فرق عند أرسطو

---

(٥٢) مقالة : « هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو متلبس بالجسم » ضمن كتاب « تلخيص كتاب النفس » لأبى الوليد بن رشد » ، ص ١٢١ ·

بين طبيعة العقل المادى وطبيعة العقل الفعال . الا أن ابن رشد - فى رأى د. قاسم ، لم ينجح فى محاولته هذه الا بعد تحويره لمذهب أرسطو بطريقة مبالغ فيها حتى أن النفس عنده لم تعد صورة للبدن فحسب بل أصبحت ذات روحية تتصل به ، وبالتالى من الضرورى أن تكون شخصية أى خاصة بجسم معين بالذات ، ومعنى هذا أن العقل المنفعل أو العقل الفعال شخصيان أيضا . أما المشترك بين كل أفراد البشرية فهى الصور العقلية أى المعقولات (٥٣) ، كما تمسك د. قاسم بهذا التأويل فى كتابه « نظرية المعرفة عند ابن رشد » مؤكدا على كون العقل ، سواء كان فعالا أو هيولانيا ، من قوى النفس الانسانية (٥٤). وحاول د. قاسم الخروج من المأزق الذى وضع نفسه فيه بمحاولته الدفاع عن ايمان ابن رشد ، بالقول بأن فيلسوفنا ذهب الى أن النفس جوهر مفارق مستقل عن البدن (٥٥) ، مبتعدا بهذا عن فكرة أرسطية جوهرية فى رأينا ألا وهى أن النفس الفردية صورة جوهرية للانسان الفرد وأن الجوهر الانسانى كأى جوهر آخر يستحيل أن يتكون من عدة جواهر بل لابد أن يتكون من مادة وصورة جوهرية . ولم نجد فى كل كتاب النفس لابن رشد ما يفيد هذا الرأى الذى ذهب اليه المرحوم د. قاسم . ويبدو لنا أن تأويله هذا لفكرة ابن رشد عن العقل الفعال لا يتفق والاطار العام للفلسفة النفسية الأرسطية الذى كان يتمسك به ابن رشد ، كما يبدو لنا مستحيلا أن يكون ابن رشد قد وقع فى هذا الخلط . ثم ألا تحمل لفظة اتصال ، التى أطلقها ابن رشد اسما على احدى رسائله التى يعترف د. قاسم بصحة نسبها الى ابن رشد ، الا تحمل فى حد ذاتها معنى انفصال كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال أصلا والا لما احتاجا للاتصال لو كانا أصلا سويا داخل النفس الفردية .

---

(٥٣) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٥٤) د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، ص ١٠ .

(٥٥) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ١٣٠ .

كان ابن رشد يعلم تمام العلم أن نظرية العقل الأرسطية تتعارض مع العقائد السماوية ، وأنها تهدد مشكلة الحياة الأخرى أو البعث. ان مشكلات العقل ، والتفرقة بين المادة والروح ، وخلود النفس كلها مشاكل متشابكة ، حرص ابن رشد على الفصل بينها وعلى حلها . وقد عارض ابن رشد التأويل المادى الذى ابتدعه الاسكندر الأفروديسى وركز جهوده على هدمه بالرغم من أنه كان مسيطرا على الفلسفة الاسلامية فى المغرب العربى فى ذلك الحين . ويمكننا القول أن الرشدية بالرغم من ماديتها بالقياس للأفلاطونية الخالصة ، تمثل تأويلا روحانيا تماما للفلسفة الأرسطية بالقياس للاتجاه الذى خلقه الاسكندر بقوله بتوالد وبفناء النفس . ودليلنا على ذلك أن ابن رشد كان يعتقد أن كل من العقل الفعال والعقل السلبى (الهيولانى) جواهر مفارقة موجودة بحكم التعريف خارج كل الشروط المادية ولهذا فهى غير متعددة لأن المادة هى مبدأ التعدد . والخالد عند ابن رشد هو الانسانية كلها أما الأفراد فمصيرهم الفناء . ومن البديهى الا يكون للخلود الشخصى أى معنى فى مثل تلك الفلسفة (٥٦) .

ونختتم حديثنا عن هذه القضية بقولنا ان موقف ابن رشد من العقل الفعال لم يكن واضحا تمام الوضوح ، فلا يمكننا الجزم بما اذا كان العقل الفعال موجودا فى كل فرد أم هو مفارق للبشرية كلها وان شارك فيه الأفراد وبالرغم من هذا الغموض فمن الأرجح أن العقل الفعال كان واحدا عند ابن رشد . ولعل سبب هذا الغموض عند ابن رشد مرجعه الى غموض الفكرة أصلا عند صاحبها أى عند أرسطو هذا من جهة ، ومن جهة أخرى قد يكون ابن رشد لجأ الى هذا الغموض لخطورة التصريح بمثل هذه الفكرة فى بيئة سيطر عليها التعصب الدينى من جانب علماء الكلام .

قال ابن رشد اذن بوحدة النفس العاقلة ونرى معالجة تلك الفكرة على حدى . واذا كنا لم نتحدث عن العقل بالفعل عند ابن رشد فذلك لأنه لا يختلف عنده عن مثيله عند أستاذه أرسطو ، فهو عند الاثنين فان بفناء صاحبه .

---

(٥٦) Thery : Entretien p. 48 — 50.

(ب) وحدة النفس العاقلة عند ابن رشد وموقفه من الخلود :

يقول ابن رشد « وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة العددية هى المادة عندهم وسبب الاتفاق فى الكثرة العددية هى الصورة ... وانما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة » (٥٧) . ويقول : « أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهى النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ماهو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطر أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما يلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد فاذا كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن أو كان فيها شىء بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد .. والنفس اشبه شىء بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام كذلك الأمر فى النفس مع الأبدان » (٥٨)، وتهافت التهافت ملىء بمثل هذه النصوص التى تقول بوحدة العقل. وبالرغم من وضوح هذه الفكرة الا أن ابن رشد لم يعدم من يدافع عنه رغم أنفه ليجعله يقول بما يتفق والعقيدة الاسلامية. ويعتقد هؤلاء أن فكرة وحدة النفس عبثا مثيرا لم يقل به ابن رشد ، وكل مافى الأمر أن فردية الوعى لم تتضح له مثله فى ذلك مثل سائر المفكرين العرب ، اذ كان هؤلاء يهتمون بوحدة العقل الموضوعى دون تعدد العقول الفردية الشخصية . ولذا ذهب رينان الى أن ابن رشد كان يقصد بوحدة العقل كلية مبادىء العقل ووحدانية التكوين النفسى فى كل الجنس البشرى (٥٩) .

---

(٥٧) ابن رشد : تهافت التهافت : ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٥٨) نفس المصدر السابق ، ص ٢٨ — ٣٠ .

(٥٩) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 136—137.

ويمكننا القول ان ابن رشد تأول نظرية أرسطو النفسية فى اتجناه وحدة النفس الشهيرة ولم تكن الروحانية ولا كان الخلود من صفات الأفراد عند فيلسوفنا ولكنهما كانتا فى نظره من صفات عقل النوع . ومن السهل تبين النتائج الخلقية والاجتماعية لمثل تلك النظرية (٦٠) . ونضيف نحن أن الخوف من تلك النتائج هو الذى دفع معظم فلاسفة العصور الوسطى المسيحية لاعلان رفضهم للنظرية النفسية الرشدية .

كانت معالجة ابن رشد لهذا الموضوع فى كتبه الفلسفية مثل « كتاب النفس » و « تفسير ما بعد الطبيعة » تختلف عن معالجته له فى كتبه التوفيقية مثل « تهافت التهافت » و « مناهج الأدلة » و « كشف انقال » . ونقول لتوضيح ذلك باختصار ، انه كان فى كتبه الفلسفية يلتزم بالأدلة البرهانية وبما يمليه عليه مجال المعالجة الفلسفية الأرسطية . اما فى كتبه التوفيقية فكان يتحكم فى تفكيره فيها محاولته التوفيق بين آرائه وبين الدين . وبعبارة أخرى نقول انه كان يحاول ألا يصطدم فى كتبه التوفيقية بالعقيدة فى شكلها البسيط الذى يفهمه العامة فيؤكد ان الأديان كلها تقوم على الحساب والمسئولية اللذين لا يفهمان الا اذا قلنا بخلود النفس وبالبعث دون أن يؤكد مع هذا على أنه يؤمن بخلود النفس الفردية .

ونعتقد انه يمكننا معالجة الموضوع من زاوية مختلفة تماما وذلك اذا ما حاولنا معرفة رأى ابن رشد الحقيقى فى مسألة خلود النفس اعتمادا على تعريفه لماهية النفس . يقول عن النفس فى تلخيص كتاب النفس : « ان النفس صورة لجسم طبيعى آلى . وذلك أنه اذا كان كل جسم مركبا من مادة وصورة وكان الذى بهذه الصفة فى الحيوان هو النفس والبدن وكان ظاهرا من أمر النفس انها ليست بمادة للجسم الطبيعى ، فبين انها صورة » (٦١) . تعريف ابن رشد للنفس هو اذن نفس تعريف أرسطو لها ، ويترتب على هذا التعريف أن النفس الفردية ، وهى صورة للبدن ، لابد لها وأن تفنى بفنائه . كما يترتب على مثل هذا التعريف

---

(٦٠) Van Steenberghen : Aristote en Occident p. 8—9.

(٦١) تلخيص كتاب النفس ، ص ١٢ .

أن الخلود الوحيد الممكن هو لما يمكن أن يفارق في النفس أي العقل . وقد رأينا أن العقل الهيولانى والعقل المستفاد فانيان عند ابن رشد باعتبارهما عقول فردية شخصية وان العقل الفعال وحده هو الخالد باعتباره عقلا كليا مفارقا للنفوس الفردية .

حاول ابن رشد فى « تهافت التهافت » التخلص من مأزق التعريف الأرسطى للنفس بقوله انه يمكن اعتبارها (أى النفس) أشبه بمادة لطيفة أو بطاقة تفيض عن الأجرام السماوية وهى تشاركها فى الخلود فلا تخضع للكون ولا للفساد . وحديث ابن رشد فى هذا الموضع حديث عائم لا يشعر القارىء انه يعبر عن رأى صاحبه وانما يشعره أنه يقدم حلا قال به البعض ليحافظ على عقيدة خلود النفس الفردية (٦٢) . وبالطبع اعتبار النفس ضربا من المادة يجعلها مبدأ للتعدد ويجيز القول بخلود النفس الفردية المتعددة .

وقد انفرد د. قاسم بموقف مختلف تماما من نظرية الخلود للنفس عند ابن رشد ، حيث بنى موقفه على أساس أن فيلسوفنا لا يعتبر النفس مجرد صورة للبدن بل هى جوهر انسانى مستقل عن البدن (٦٣) . ونعتقد أن د. قاسم أقحم هذا التعريف على فكر ابن رشد الذى لم يقل به أبدا سواء كان ذلك صراحة أم ضمنيا لتبرأة ابن رشد من أى شائبة قد تشوب ايمانه . والغريب أن هذا التعريف لجأ اليه بعض الفلاسفة اللاهوتيين المسيحيين للخروج من مأزق التعريف الأرسطى الذى تمسك به ابن رشد. ونؤكد مرة أخرى ما سبق لنا الاشارة اليه ، وهو أن أية محاولة لتأويل ابن رشد بما يتفق والعقيدة لهو نوع من اللاموضوعية ولا نسميه تحيزا لأنه ليس من الأفضل لابن رشد أن يكون مسلما متمسكا بعقيدته فى كل كتاباته من أن يكون أرسطيا خالصا ، بل من الأفضل له فلسفيا فى رأينا أن يكون متسق الفكر ، تتفق نتائجه مع مبادئه ، وواضح الاتجاه. وجرىء يذهب فى نظرياته الى أقصى نتائجها . وقد حقق ابن رشد كل هذه المزايا فى فلسفته ولذا يعد حتى اليوم فيلسوفا عظيما يستحق الدراسة والاهتمام .

---

(٦٢) تهافت التهافت ، ص ٥٧٧ .

(٦٣) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ، ص ١٠٧ - ١١٠ .

ولعلنا بهذا نكون قد عالجنا أهم عناصر موضوع النفس العاقلة عند ابن رشد وبقى أن نحدد مدى تأثره بالأفلاطونية المحدثة . ويرى بعض المؤرخين الغربيين أن ابن رشد لم يختلف عن غيره من المشائين العرب كابن سينا والفارابى من قبله اذ تأثر مثلهما بالأفلاطونية المحدثة نتيجة لأخذه بما جاء فى تلك المؤلفات الأفلوطينية النزعة والتى نسبت خطأ لأرسطو ومنها على سبيل المثال كتاب العلل واثولوجيا أرسطو . ويؤكد هؤلاء ان ابن رشد كان قاصدا متعمدا التوفيق بين الأرسطية والأفلوطينية عندما أخذ بما جاء فى تلك المؤلفات وذلك لسبب بسيط لا يمكن لأحد أن ينكره وهو أن ابن رشد كان على علم وبينة بحقيقة هذه المؤلفات. ونتيجة لهذا فان العقل الفعال عند ابن رشد شبيه تماما بما صورته اثولوجيا أرسطو ، وبما تصوره ابن سينا والغزالى . ولا ينكر هؤلاء ان ابن رشد حاول أن يكون تلميذا وفيا لأرسطو وأن يستكمل مابدأه أرسطو وأن يتأول ويفسر ماتركه المعلم الأول غامضا . الا أنهم يؤكدون أن بعض العناصر الأفلاطونية المحدثة تسللت — بالرغم من نية ابن رشد الحسنة هذه — الى نظريته فى النفس ، وكان هذا التسلل بمثابة الثغرات التى أخذها عليه المتربصون له ... فها هى أرسطيته غير خالصة وغير نقية على عكس ما كان يزعم (٦٤) .

ويزعم أحد هؤلاء أن العقل الفعال عند ابن رشد يفيض عن العقل السابق عليه فى هيراركية العقول ، وان الشارح فى هذا يشبه ابن سينا تماما (٦٥) .

ونعتقد أن ابن رشد لم يتأثر فى الحقيقة بالأفلاطونية المحدثة فى نظريته النفسية كما لم يتأثر بها فى نظريته عن العالم كما رأينا من قبل فالعقل الفعال عنده هو اقرب العقول المفارقة الى العالم الأرضى،

---

(٦٤) Duhem : Le système du monde, tome IV, p. 568 et p. 559 — 661.

(٦٥) Palhoriés : Vies et doctrines des grands philosophes à travers les âges, tome 2 p. 48.

وهو لم يصــدر بالفيض عن العقل الســابق عليــه بل صــدر كما صــدر غيره من العقول عن العــلة الأولى أى عن الله بواسطة العقل الأول ٠ ولا نــكاد نلمح فى نظرية ابن رشــد التى نحن بصــددها أى أثر من الروحانية التى تتميز بهــا الأفلاطونيــة المحدثة ، بل جاءت هذه النظرية بما فيهــا من تأكيد لوحــدة العقل ومن رفض للخلود الفردى مبشرة بالمــادية الحديثة، مما جعل العــالم المسيحى يعتبرها ، كما سنرى ، أعظم الهرطقــات على الاطــلاق ٠ وكان لهــذه النظرية من الجاذبيــة ومن التأثير ومن الدوى فى العصور الوسطى بل حتى فى عصر النهضة ما فاق أى نظــرية فلسفيــة أخــرى ٠

الفصل الثانى

النفس العاقلة عند ألبرت الكبير وعند تلميذه توماس الأكوينى

أولا - النفس العاقلة عند ألبرت الكبير :

يمكننا القول عموما ان تأثير أرسطو على فلسفة ألبرت الكبير كان يفوق تأثير اى فلسفة اخرى عليها ، مما يسمح لنا بالقول أن البرت يعد بحق مؤسس الارسطية اللاتينية · ولا يحول هذا دون قبوله لنظريات افلاطونية محدثة هامة أخذها عن الفلاسفة اليونان مباشرة أو عن طريق الفلاسفة العرب · كما يمكننا القول أن تاويل البرت لأرسطو تأثر فى حالات كثيرة بشروح ابن رشد الا أنه مايزال امامنا الكثير من الجهود التى يجب ان تبذل لتحديد طبيعة وحجم تأثير الشارح عليه لنعرف الى أى حد يمكننا الحديث عنه كرشدى خالص او كشبه رشدى (١) ·

وما سنحاول القيام به فى هذا الفصل هو بيان أثر ابن رشد على نظرية النفس العاقلة عند ألبرت الكبير · انقسم المفكرون بصدد هذه المشكلة الى فريقين فمنهم من يعتبره قد تأثر بابن رشد على الاقل فى فترة شبابه الفكرى . بينما رأى بعضهم على العكس انه حاربه دائما· وسنعرض لراى الفريقين كما أننا سنعرض لرأى البرت نفسه وهو الذى يرجح كافة احدهما · فكل مفكر . وهذا لا شك فيه ، أدرى بموقفه وأكثر دقة من الآخرين فى التعبير عن هذا الموقف ·

---

(١) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 306.

ويتزعم جورس الراهب الدومنيكان ، وأستاذ اللاهوت والفلسفة بالمعهد الكاثوليكى بتولوز الفريق الذى يرى أن ألبرت قد تأثر فى شبابه بنظرية النفس الرشدية ، فلم يمنعه التزامه الشديد بالعقيدة الكاثوليكية أن يكون موضوعيا وأن يعرض بشجاعة لحقيقة فكر أحد أعمدة النظام الدومنيكانى الذى هو أحد علمائه . يقول جورس أن أحد خصوم ألبرت من الفرنسيسكان وهو Pierre Jean Olivi بيير جان أوليفى اتهمه بأنه كان سببا فى انتشار الرشدية فى الجامعة انتشارا خطيرا . قال قاصدا ألبرت « لقد ضمن بعض كبار علماء المذهب الجديد (يقصد به المذهب الدومنيكانى) مؤلفاتهم اللاهوتية من المعتقدات الفلسفية المأخوذة عن الوثنيين مما جعل الكثير من رجال الاكليروس وهم يتفلسفون فى باريس يلقون عرض الحائط بكل قضايا العقيدة ... فهم يذهبون الى أن قوانين العالم هى الحقيقة ... كما يذهبون الى أن العالم قد وجد منذ القدم ... وأنه لا يوجد الا عقل واحد لكل الناس » . ويؤكد جورس أن هذا النص يشير بالقطع الى ألبرت (٢) . هل كان هذا الخصم الفرنسيسكانى متعصبا ضد العالم الدومنيكانى فحاول أن يتهمه بما لم يأت به ؟ ان هذا محتمل بالطبع ، خاصة وأن العداء بين المذهبين بلغ مبلغا عظيما فى ذلك الحين ، الا أن الرجوع لمؤلفات ألبرت هو وحده الكفيل بالقطع فى هذه المسألة .

(أ) موقف البرت الكبير من نظرية وحدة العقل الرشدية :

كان لألبرت الكبير ، فى مرحلة شبابه الفكرى ، وهى الفترة التى بدأت تعرف فيها الرشدية ، نظرية فى النفس العاقلة ، شديدة الشبه بمثيلتها عند ابن رشد . يقول فى كتابه « فى العقل والمعقول » وهو من ضمن المجموعة التى تكون موسوعته العلمية الأرسطية : « ان العقل الفعال يفعل دائما ، وهذا ما أراد القدامى قوله بقولهم انه بسيط وانه يعمل بالضرورة وان العقول المختلفة فيه غير منقسمة وأنها كلها

---

(٢) Gorce (Maxime) : La lutte contra gentiles à Paris au XIII siècle, dans Mélanges Mandonnet, tome I, Paris 1930.

فى جوهره وتحيا بحياته ... ويترتب على كونه فعلا كليا أنه صورة لكل المعقولات · لكن هذه الصورة موجودة فى كل عقل بحسب مافيها من قوة على المشاركة فى الوجود الكلى ، لا بحسب قوة الفاعل الأول · وهذا الفاعل الأول ذاته هو أساس كل معقولية » (٣) · ويعترف صراحة فى كتابه « فى النفس » De anima ان رأيه فى وحدة العقل شديد الشبه برأى ابن رشد وان كان هناك بعض الاختلاف بينهما ، يقول : « ان العقول شىء واحد من حيث هى عقول . ولكنها متعددة من حيث هى متحققة فى هذا أو فى ذاك ورأينا فى هذا مثل رأى ابن رشد بالرغم من اختلافنا عنه قليلا فيما يتعلق بكيفية التجريد » (٤) ·

ولا يمكننا انكار أن ألبرت قد تأثر ، الى جانب تأثره بابن رشد .. بغيره من الفلاسفة · ومما يؤخذ على رينان أنه أبرز تأثر ألبرت الكبير بابن سينا دون غيره من الفلاسفة مع أن تأثره بابن رشد واضح فى العديد من نظرياته ومنها نظرية وحدة العقل (٥) ·

ويذهب البعض الى أن الحل الذى قدمه ألبرت الكبير لمشكلة النفس كان حلا وسطا بين موقف كل من ابن رشد وابن سينا · فالنفس عنده جوهر واحد وان كانت ذات قوى عديدة فهى مبدأ للحياة النباتية والحسية والعقلية على السواء · وهى متحدة بالجسم بواسطة قوتيها الأولتين وفى هذه الحالة هى صورة له وتستمد منه صفة التفرد ، أما كمبدأ للحياة العقلية فهى مفارقة للجسم لأنها لا تستطيع ادراك الكلى بصفتها الشخصية (٦) ·

---

(٣) Albert le Grand : De intellectu et intelligibili,, edit. Paris, tome IX p. 507 d'après Gorce : "La lutte contra Gentiles à Paris" p. 225.

(٤) Albert le Grand : De anima p. 349 d'après Gorce: La lutte contra Gentiles p. 225—226.

(٥) Gorce : L'essor de la pensée au moyen-âge p. 342.

(٦) Gorce : Ibid p. 139.

ويبدو لنا أن أصحاب هذا الرأى يريدون القول وإن لم يستطيعوا التصريح بذلك أن النفس عند ألبرت كانت تتمتع بصفة التفرد فى ادراكها لما هو دون المعقولات الخالصة أما فى ادراكها للكليات المفارقة للمادة فكانت تصبح هى أيضا مفارقة مثل هذه الكليات ، أى أن النفس فى وظيفتها العليا واحدة فى جميع البشر ولكنها في وظائفها الدنيا تختلف باختلاف الأفراد ٠

. . .

يقول ألبرت الكبير أذن بنوع من وحدية العقل الفعال ويضرب من تعدد العقل المستقبلة (أو الممكنة ، أو الهيولانية كما يسميها أرسطو وابن رشد) اذ أن كلية العقل لا تحول دون تعدد العقول المستقبلة ٠ والسؤال الذى لابد وأن يفرض نفسه علينا فى هذا المقام هو التالى : هل يعنى ارتباط العقول المستقبلة بتلك النفوس الفردية التى هى صورة للبدن أن تكون هذه العقول فانية ؟٠ ويجيب ألبرت على هذا السؤال الخطير ، بمهارة كبيرة وان كانت اجابته لا تمثل حلا حقيقيا ، بأن كل عقل مستقبل يمتاز بنوع من المفارقة عن المادة ٠ ان كل عقل انسانى قادر اذن على الخلود المتميز (٧) ٠ لقد اتفق ألبرت اذن مع ابن رشد على أن العقل الفعال واحد وان اختلف معه فى جعله العقول المستقبلة (الهيولانية) تمتاز بنوع من الخلود الشخصى ٠ ومثل هذا القول فيه تنازل عن مبدأ أرسطى طبيعي هام الا وهو أن المادة هى مبدأ التعدد والتفرد ٠ كيف حل ألبرت هذه المشكلة وهى أن تكون العقول الهيولانية أو المستقبلة كما يسميها متعددة بتعدد الأفراد وأن تكون مع ذلك مفارقة للاجسام أى للمادة ؟ كان لابد له أن يلجأ لفيلسوف آخر غير ارسطو ، بالرغم من تمسكه الشديد به ٠٠٠ فلضرورة التمسك بالعقيدة أحكام ! ولذا لجأ لمن لجأ اليه المشاؤون العرب من قبل ألا وهو أفلاطون ، ووجد القديس ألبرت الحل جاهزا عند فيلسوف مسلم آخر ، كان يلجأ اليه في رأينا كلما وجد أن فكر ابن رشد الأرسطى الخالص الى حد كبير ، لا يتفق والعقيدة ، ونقصد هنا ابن سينا ٠ يقول لنا جيلسون أن ابن سينا كان يظن أن أثولوجيا أرسطو كتاب من كتب أرسطو ولذا جاءت نظريته فى النفس عبارة عن توفيق بين ارسطو وأفلاطون مما

---

(٧) Gorce : Ibid p. 142 — 143.

جعلها تتفق والعقيدة المسيحية اذ جمع بين القول بخلود النفس ، وهى فكرة أفلاطونية . وبين القول بوحدة الكائن الانسانى وهى فكرة أرسطية . مما جعل لهذه النظرية أعظم الأثر على الفلسفة المسيحية فى القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر ، كان ابن سينا يعتقد أن ثمة وجهتى نظر بالنسبة للنفس وكليهما ممكن . فالنفس فى حد ذاتها ، أى من حيث ماهيتها ، هى جوهر روحانى بسيط غير منقسم وبالتالى غير فان ، ومن هذه الزاوية يكون تعريف أفلاطون هو المناسب تماما . أما لو نظر اليها من حيث علاقتها بالبدن الذى تحركه فيمكننا القول أن أول وظائفها وأهمها هو انها صورة البدن ومن هذه الزاوية يكون أرسطو هو الذى على حق ، وتكون النفس هى صورة البدن الآلى ذى الحياة بالقوة . وقد اخذ ألبرت الكبير بتعريف ابن سينا للنفس ، وهو يدرك تماما الطابع المركب الذى يتميز به . ويعلم أنه يمثل مجهودا لا أمل فيه للتوفيق بين ما لا يمكن التوفيق بينه . يقول ألبرت الكبير فى خلاصته اللاهوتية ، اذا كان الأمر هو تعريف النفس فى حد ذاتها ، فاننا نعتقد أن أفلاطون كان على حق . أما اذا كان الأمر على العكس هو تعريفها باعتبارها صورة للبدن فالحق يكون مع أرسطو (٨) مال القديس ألبرت اذن الى تلفيق سهل . الا أن التلفيق ليس سهلا الا فى الظاهر ! . ونحب أن نذكر هنا ما ادعاه د. قاسم وما ذكرناه أثناء حديثنا عن نظرية النفس عند ابن رشد من أن هذا الفيلسوف المسلم قد ذهب الى أن النفس جوهر روحانى قائم بذاته كما أنها فى نفس الوقت صورة للبدن (بهذا يكون قد قال بخلود النفس الفردية) . والحقيقة كما هو واضح من حديثنا هنا أن ابن سينا هو الذى قال بهذا التلفيق الأرسطى - الأفلاطونى . فما كان لابن رشد وهو العارف بحقيقة كتاب أثولوجيا أرسطو . وهو الذى لا يشغله الا تنقية المذهب الأرسطى من الشوائب الأفلاطونية التى التصقت به عبر السنين ، أن يقول بمثل هذا التلفيق !

---

(٨) Albert le Grand : Summa theologiae, II, tr. 12. qu. 69 d'apres Gilson : L'esprit de la philosophie medievale, tome I, p. 184 — 186.

أما فان ستينبرجن فهو من الـذين يميلون الى القول بأن ألبرت لم يتأثر أبـدا بابن رشـد بل عارضه وحاربه دائمـا لمـا جاء عنـده من هرطقـات ، ولذلك فهو عنـدما يتعرض لنظرية العقل عنـده يغفل تماما ما وضـعه من مؤلفـات فى مرحلة الشباب ، ونقصـد بهـا موسوعته العلمية والتى كتبهـا قبل ١٢٥٦ والتى يظهر فيهـا صراحة تأثره بابن رشد ولا يعتمـد الا على المؤلفـات التى وضعها فى الفترة التى كلف فيها ألبرت من قبل البـابا الاسكندر الرابع بنقض ضـلالة ابن رشد الخاصة بالخلود الشخصى للانسان · ومعروف أن ألبرت قـد وضع كتابه الشهير « فى وحـدة العقل ضـد ابن رشد » عام ١٢٥٦ ، وأن حربه على الرشـدية بدأت منـذ هـذا التـاريخ · ونعود لفان ستينبرجن الذى يرجح أن تـكون نظرية وحدة العقل الرشـدية قـد برزت ابتـداء من النصف الثـانى من القرن الثالث عشر ، وان كانت كتب ابن رشد قـد عرفت قبل هـذا التـاريخ بمدة · ودليل فان ستينبرجن على ذلك أن روجر بيكون ينسب له فى كتبـه التى وضعها قبل ذلك التـاريخ ، وعلى وجـه التحديد فى « مسائل فى كتب الفلسفة الأولى »

"Quaestiones supra libros, primae philosophiae"

وفى « مسائل فى كتاب العلل "Quaestiones supra librum de causis" نظرية تقول بتعـدد العقول الممكنة وبتعـدد العقول الفعالة · نفس الشىء يفعله ألبرت فى كتابه « الخلاصـة فى المخلوقات » حيث يقول بتعدد العقول الفعالة معتقدا أنه بذلك يؤيد ابن رشد ضد كل شراح أرسطو (٩) ·

ونقول ردا على هـذا الرأى انه ربما كان ألبرت يجهل نظـرية ابن رشـد الحقيقيـة عن وحـدة العقل الفعـال عندما وضع كتابه « الخلاصة فى المخلوقات » فيما بين ١٢٤٠ و ١٢٤٣ . ولـكنه كان قد عرف بالقطع ، فى الفترة الممتـدة من ١٢٤٣ الى منتصف القرن الثـالث عشر ، هـذه النظرية الرشـدية على حقيقتهـا بل وأخـذ بهـا بشكل عام كمـا قال هو بنفسـه فى كتاب النفس كمـا سبق أن ذكـرنا · وقـد تراجع ألبرت ، بالطبع ، عن هـذا الموقف الرشـدى بعـد ذلك خاصـة أمام سلطان الكنيسة

---

(٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 279 — 280.

الطاغى على الحياة الفكرية ، بل وخاصة لأنه أحد الذين عهدت اليهم الكنيسة بمهمة محاربة الهرطقات الفلسفية الجديدة ٠ ونرى أن هذا التحول هو التفسير الوحيد للتناقض بين موقفه فى كل من كتاب « فى النفس » و « فى العقل والمعقول » ، وموقفه فى « فى وحدة العقل ردا على ابن رشد » ٠

ويذهب فان ستينبرجن الى أن تحليل كتاب « فى وحدة العقل » يبين أن هذه الهرطقة لم تكن منتشرة بين اللاتين على مستوى المثقفين بل أنها قد أثارت فحسب بعض التساؤلات فى عقول نفر من الفلاسفة المسيحيين . كما أنها قد أصبحت ـ وهذا شىء طبيعى ـ مشكلة حيوية للغاية من الناحية الدينية اذ تتعلق بمسألة الخلود الشخصى ٠ وحدد ألبرت بدقة المشكلة التى يعالجها فى كتابه هذا ، فهى مشكلة الخلود الشخصى للنفس الانسانية ، وبعبارة أخرى كان ألبرت يريد الاجابة عن هذا السؤال : هل ما يتبقى من نفس أى شخص بعد وفاته متميز أم لا عما يتبقى من شخص آخر ؟٠ ويذهب فان ستينبرجن الى ان ألبرت لم يكن يحارب ابن رشد فحسب فى هذا الكتاب ، أى فى حدود عام ١٢٥٦، بل كان يحارب كل الاتجاه الفلسفى العربى ٠ ان الثلاثين برهانا التى يذكرها القديس ألبرت ، فيما يقول فان ستينبرجن ضد الخلود الشخصى فى هذا الكتاب تبين أن ابن رشد لم يكن الوحيد الذى يرد عليه فيلسوفنا المسيحى اذ أن حجج ابن رشد ضد الخلود الشخصى أربع فقط (١٠) ٠ ونقول ردا على فان ستينبرجن ان ابن رشد بالفعل لم يكن الوحيد الذى يحاربه القديس ألبرت فى هذا الكتاب ولكنه كان أهم الخصوم على الاطلاق وممثل « هرطقة » وحدة العقل ولذا حمل عنوان الكتاب اسمه ٠

(ب) موقف القديس ألبرت من خلود النفس الفردية :

من الباحثين من يتأول نظرية ألبرت الكبير فى خلود النفس تأويلا رشديا تماما ، معتمدا فى ذلك على كتابين من موسوعته الفيزيقية الأرسطية وهما « فى العقل والمعقول » و « فى الطبيعة وفى أصل النفس »

(١٠) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 281 — 284.

De naturae et origine animae" ، ويذهب هؤلاء الى أن « فى وحدة العقل » الذى خصصه البرت لنقض نظرية وحدة العقل الرشدية بمثابة دليل على أن فيلسوفنا المسيحي كان يجد صعوبة بالغة فى مهمته هذه التى كلفه بها البابا نظرا لتماسك النظرية الرشدية ونظرا لاتفاقها والمبادىء الأرسطية الطبيعية والميتافيزيقية . يقول ألبرت فى هذا الكتاب عن وحدة العقل انها مشكلة صعبة ومناقشتها « صعبة للغاية ويجب ألا يقبل أن يشترك فيها الا الذين قد غذوا بالفلسفة » . ولا يلجأ البرت للاهوت طالبا منه العون بل هو يحارب تلك « الضلالة » على تلك الأرض التى تسمى بالفلسفة المشائية كما يقول فى الفصل الأول من هذا الكتاب . وتأتى حجته الفلسفية ضد هذه الهرطقة هشة ، وكيف لا وهو يقبل كما يقبل كل المشاؤون هذا المبدأ الذى تعتمد عليه هذه « الهرطقة » وهو أن المادة هى علة التفرد الوحيدة individuation اى أن الموجودات التى تنتمي لنفس النوع لا يمكنها أن تتمايز فيما بينها الا بواسطة الكميات أو الأحجام المادية المختلفة . وكان البرت يعرف تماما أن الفلسفة المشائية ترى أن النفوس لا يمكنها أن تتمايز فيما بينها الا بواسطة الأجسام المختلفة التى تتحد بها . ويترتب على هذا حتما ان النفوس اذا ما انفصلت عن الأجسام التى تميز بينها صارت نفسا واحدة (١١) . وقد سبق لنا أن وضحنا كيف تملص البرت من هذه المشكلة بذهابه الى أن العقل الممكن يلعب فى النفس نفس دور المادة وبالتالى فهو مبدأ وعلة التفرد . واذ كان ألبرت قد أخذ فكرة أن العقل الممكن يلعب نفس دور المادة من ابن رشد . فقد أضاف اليها فكرة جديدة ليقول بالخلود الفردى للنفس ألا وهى أن هذا العقل الذى أطلق عليه هو اسم العقل المستقبل ، خالد .

ونطرح السؤال التقليدى فى هذا الموضوع وهو هل العقل الفعال جزء من النفس الفردية أم هو خارجها وواحد لكل هذه النفوس عند القديس ألبرت ؟ يقول ألبرت فى كتابيه « فى النفس » و « فى طبيعة وأصل النفس » أن فكرة العقل الكلى المفارق الذى يفيض على الانسان والذى هو سابق على الفرد ولا حق عليه ، ضلالة لا معنى لها . فهو يرى أن العقل الفعال لا يمكن فصله عن النفس الفردية الا عقلا . الا أنه يؤكد بالرغم من هذا كلية العقل ، مما دفعه لمهاجمة المدرسيين

---

(١١) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 450-453

المعـاصرين الذين بالغوا فى قيمـة مبدأ الشخصية الفردية الى حد قبـول وجود ادراكات بقـدر ما هنـاك من كائنـات عاقلة ويذهب رينان الى أن ألبرت فى أحـد كتبـه التى لا تمثل تماما حقيقـة فـكرة ألا وهو « فى الادراك "De apprehensione" يقول بأن العقل الممكن عندما يستقبل كل المعقولات يكون قـد اتحـد اتحادا قويا بالعقل الفعـال ، وعندئذ يصبح الانسان كاملا وشبيها بالله بوجـه ما • ونعتمد هـذه الفكرة على فـكرة أخرى (أرسطية رشـدية) وهى أن فى العقل الفعـال العـاقل والمعقول شىء واحـد (١٢) • ونرى أن مثل هـذا الحـديث شـديد الشبـه بفكرة الاتصـال عنـد ابن رشد وهو دليل على الاعتقـاد بوحدة العقل الفعـال الموجود خارج النفس • ويبـدو لنـا أن القـديس ألبرت • هـذا المفكر الدومنيكانى المتفتح العقل الذى اقبـل على أرسـطو محـاولا ادماجه فى الفكر المسيحى لم يستطع أن يتخلص ، على الصعيد الفلسفى ، من تاثير ابن رشد فيما يتعلق بنظرية النفس العـاقلة ، وان اضطر فى كثير من الأحيـان الى تقـديم الحجج ضـدها : فهى « ضـلالة » تتعارض والدين ومهمته هو ، كرجل دين له شأنه ودوره التاريخى ، حماية الدين منها •

ثانيا – النفس العاقلة عند القديس توماس الأكوينى :

عنـدما عـدد جيليوم دى توكـو Guillaume de Tocco مؤلف « اسطورة » القـديس توماس ، الهرطقـات التى انتصر عليها القديس توماس وضع فى صـدارتها تلك الهرطقـة الرشدية التى تقول انه لايوجد الا عقل واحـد • ان هـذه الضـلالة تنكر مكانة القـديسين فى رأيه اذ انه يترتب عليها عـدم وجود أية فوارق بين النـاس (١٣) • وربما يصعب علينـا اليوم فهم سبب هذه الزوبعـة الهـائلة التى أثارتها هـذه النظرية الرشدية والاهتمام الذى حظيت به فى العصـور الوسطى • ولـكن الشىء الواضح تماما أنهـا لا تتفق بالمقطع والنظريات المسيحية عن الخلود وعن الجزاء فى الحيـاة الأخرى ، ولعل هـذا هو السبب الذى جعل القـديس توماس يكرس كتابا بأكمله ألا وهو « فى وحـدة العقل ضـد الرشـديين »

---

(١٢) Renan : Averroès et l'averroïsme p. 233 à 235.

(١٣) Rénan : Averroès et l'averroïsme p. 237.

للقضاء على تلك النـ... فضلا عن تناولها بالنقد والهدم فى عدة مؤلفات أخرى من مؤلفاته ٠

وقد عالج القديس توماس نظريته فى النفس العاقلة فى عدة كتب الا أن هناك ثلاثة منها بالذات يمكن الاكتفاء بها للوقوف على هذه النظرية بالتفصيل ٠ أما هذه الكتب فهى : الخلاصة اللاهوتية وعلى وجه التحديد من المسألة الخامسة وسبعين الى المسألة التسعين من الكتاب الأول ، اذ يمكن اعتبار هذا الجزء عملا مستقلا فى النفس ٠ أما الكتاب الثانى فهو الكتاب الذى يرد فيه على نظرية وحدة العقل ضد الرشديين ٠ وبالطبع الكتاب الثالث هو شرحه لكتاب النفس الأرسطى ٠

ونبدأ بالحديث عن ماهية النفس عند توماس الأكوينى فمن شأن وقوفنا على تلك الماهية أن يساعدنا على معرفة موقفه من مشكلة الخلود وهى أخطر مشاكل نظرية النفس كما أن من شأنه أن يساعدنا على معرفة موقفه من نظرية وحدة النفس الرشدية ٠

(أ) ماهية النفس :

ثقة منا بأن خير دليل على صحة الرأى هو النص ، وهو المبدأ الذى تمسكنا به طوال هذه الدراسة نقدم مجموعة نصوص من موسوعة الأكوينى الضخمة ، ونقصد بها الخلاصة اللاهوتية ، تكون فى مجموعها تصوره لماهية النفس ٠ يقول توماس : « النفس الانسانية مفارقة من وجه وحالة فى المادة من وجه ٠٠٠ أما كونها مفارقة فبحسب القوة العقلية لأن القوة العقلية ليست صورة آلة جسمانية كما أن القوة البصرية هى فعل العين فان التعقل فعل ليس يمكن مباشرته بآلة جسمانية كالابصار ٠ وأما كونها حالة فى المادة فمن حيث ان النفس التى لها هذه القوة هى صورة الجسد وهى غاية التناسل الانسانى ٠ فاذا انما قال الفيلسوف أن العقل مفارق لعدم كونه قوة لآلة جسمانية » (١٤) ٠

---

(١٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ـ المبحث ٧٦ ـ الفصل الأول ص ٢٧١ ٠

ويقول : « فاذا النفس التى هى مبدأ الحيـــاة الأول ليست جسما بل فعـــلا للجسم كمـا أن الحرارة التى هى مبدأ التسخين ليست جسـما بل فعلا للجسم » (١٥) ٠

ويقول : « لابد من القول بأن ماهو مبدأ للفعل العقلى وهو ما نسميه بالنفس الانسانيـة مبدأ مجرد قائم بنفسه ٠ فواضح أن الانسان يقـدر أن يدرك بالعقل طبـــائع الأجســام بأسرها ، وما كان قادرا على ادراك بعض الأشياء فيجب أن لا يكون شيء منهـا حاصـلا فى طبيعتـــه والا لمنع من ادراك ماسواه ٠٠٠ فيستحيل اذن أن يكون المبدأ العقلى جسما وكذا يستحيل أن يعقل بآلة جسمية لأن الطبيعـــة المخصوصة لتلك الآلة الجسمية تمنع من ادراك جميع الأجسام » (١٦) ويقول فى نفس الفصل « فعل العقل يفتقر الى الجسم لا كآلة يزاول معها ذلك الفعل بل كموضوع يتعلق به فان نسبة الخيال الى العقل كنسبة اللون الى البصر » (١٧) ٠

ويقول : « ان النفس العقليـة وان كانت غير متكونة من مادة كالملاك لـكنها صـورة لمـادة بخـلاف المـلاك ٠ ولهـذا جاز أن يكون نفوس كثيرة تحت نوع واحـد باعتبـار انقسام المـادة ولم يجز أصلا أن يكون ملائكة كثيرون تحت نوع واحد ٠٠٠ ان النفس العقليـــة من جهة وجودها متصلة بالبدن اتصال الضوء ولـكنها بعـد فساد البدن تبقى فى وجودها فـكذا النفوس وان كان تـكثرها يتكثر الأبدان ولـكنها بعد دثور الأبدان تبقى فى وجودها على كثرتها » (١٨) ٠

ولعـله يتضـح من هـذه النصوص أخذ القـديس توماس بالمفهوم الأرسطى الشهير وهو أن الجوهر يتكون من مادة وصورة ، كما يتضح

---

(١٥) نفس المصـــدر الســـابق ـ الـكتاب الأول ـ المبحث ٧٠ ـ الفصل الأول ص ٢٥١ ٠

(١٦) نفس المصـــدر الســـابق ـ الـكتاب الأول ـ المبحث ٧٥ ـ الفصل الثانى ص ٢٥٣ ٠

(١٧) نفس المصدر السابق نفس الفصل ص ٢٥٤ ٠

(١٨) الخلاصة اللاهوتيـــة : الـكتاب الأول ـ المبحث ٧٦ الفصـل الثانى ص ٢٧٥ ٠

تطبيقه لهذا المبدأ الشهير على الانسان تماما كما فعل أرسطو ، مما جعله يعتبر الجوهر الانساني تماما كأى جوهر مكون من مادة هى الجسم وصورة هى النفس . كما يتضح أن النفس عنده ليست مادية . وبالرغم أن النفس بحكم تعريفها صورة للبدن الا أنها لا تفنى بفناء هذا الجسد كما أن النفوس الفردية لا تعود لنفس كلية بعد الموت بل تظل خالدة ومتكثرة عدديا .

وبكل جوهر صورة جوهرية وحيدة ، وكذلك فى الانسان تمثل النفس العاقلة صورته الجوهرية الوحيدة . يقول توماس الأكوينى : « فالحق اذن أن ليس فى الانسان صورة أخرى جوهرية سوى النفس العاقلة وحدها وانما ... تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والغاذية »(١٩) .
وربما يكون القديس توماس قد قبل فى البداية وجود صورة جسمانية forma corporeitas مثلها مثل أى صورة جوهرية أولية فى أى جوهر محسوس كما فعل فى كتابه الأحكام Les Sentences ولكنه سرعان ما عارض هذه الفكرة وأكد أن الصورة الجوهرية النوعية تطبع مباشرة المادة الأولى فهى لا تفعل ذلك بواسطة صورة جوهرية أخرى سابقة . وطبق القديس توماس هذه الفكرة على الانسان ، كما رأينا فى النص ، فذهب الى أن الصورة الجوهرية الوحيدة هى النفس العاقلة التى تشتمل على كل ما هو دونها من صور (أو على كل ما هو دونها من نفوس ونقصد بها النفس الحساسة والنفس الغازية) (٢٠) .

وهذه فكرة ارسطية — رشدية أخرى تمسك بها الأكوينى وهى أنه لا يمكن أن توجد ، فى أى جوهر محسوس ، الا صورة جوهرية واحدة . ومعروف أن هذا المبدأ من المبادىء التى سيطرت على المدرسيين اللاتين وبوجه خاص على القديس الأكوينى الذى جعله عمادا من أعمدة ميتافيزيقاه . ان هذا المبدأ أرسطى فى أساسه الا أن ابن رشد

---

(١٩) نفس المرجع السابق : الكتاب الأول ، المبحث ٧٦ — الفصل الرابع ص ٢٨٣ .

(٢٠) Copleston : La philosophie médiévale p. 396.

هو الذى بلوره فى نظرية كاملة فأخذ بها الأكوينى معتقدا أنها كلية من وضع أرسطو (٢١) ٠٠٠

النفس هى اذن الصورة الجوهرية للانسان ، وهى متحدة بالبدن ، فما طبيعة هذا الاتحاد ؟ لقد رفض القديس توماس أن تكون النفس مختلطة بالجسم فهى على حد قوله كما جاء فى النصوص التى ذكرناها، « مبدأ مجرد قائم بذاته » أى هى جوهر عاقل فاذا ما اختلطت بالجسد فان طبيعتها الخاصة تفسد ٠ كما رفض القديس توماس أيضا اعتبار الارتباط القائم بين النفس والجسد ارتباطا خارجيا وهو ما ذهب اليه أفلاطون الذى كان يرى أن ماهية الانسان الحقيقية ، تتمثل فى النفس (٢٢) ، فماهية الانسان عند توماس كما هى عند أرسطو تتحقق فى المركب من النفس والجسم ٠ ان اتحاد النفس بالبدن اذن عند القديس توماس هو اتحاد الصورة بالمادة ، هو اتحاد جوهرى فالنفس هى التى تعطى للكائن الانسانى الوجود الذى يتمتع به لأنها صورته الجوهرية، والصورة هى الفعل والكمال ٠ ونقصد بالنفس هنا النفس العاقلة التى تميز الانسان بطبيعة عملها عن غيره من الحيوانات والتى تمثل حقا صورته « ان العقل الذى هو مبدأ الفعل العقلى هو صورة البدن الانسانى لأن أول مابه يفعل شىء هو صورة ما يسند اليه الفعل ٠٠٠ فاذا هذا المبدأ الذى به نعقل سواء سمى عقلا أو نفسا عاقلة هو صورة البدن » (٢٣) ٠

والنفس ليست مفارقة تماما للمادة بل هى صورة للجسم ولذا فهى تختلف عن الجوهر الملائكى كما يقول لنا فى أحد النصوص التى ذكرناها ٠ فالنفس الانسانية تحتاج فى تعقلها ، أى فى عملها الخاص ، للجسم ٠ الجسد عند قديسنا ليس شرا فى حد ذاته كما أنه ليس سجنا للنفس بل هو خادم لها وأداة أوجدها الله لخدمة الانسان ٠ ان اتحاد النفس

---

(٢١) Duhem : Le système du monde, tome IV, p. 538 à 540

(٢٢) Gilson : Le thomisme p. 186 — 187.

(٢٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث السادس والسبعون . الفصل الأول ص ٢٦٨ ٠

بالجسد ليس عقابا للنفس بل هو ، وسيلة تحقق النفس بفضلها كمالها المطلق (٢٤) · يقول توماس : « لما لم تكن الصورة لأجل المادة بل المادة لأجل الصورة وجب أن يعلل حال المادة من جهة الصورة دون العكس · والنفس العاقلة لها فى رتبة الطبيعة المقام الأسفل بين الجواهر العقلية ··· من حيث أنها ليس من طبعها معرفة الحق كالملائكة بل لابد أن تقتنصها بطريق الشعور من المتجزئات ·· فوجب من ثمة أن لايكون للنفس العاقلة قوة التعقل فقط بل قوة الشعور أيضا ، والشعور ليس يحصل من دون آلة جسمية فوجب أن تتصل النفس العاقلة بجسم صالح لأن يكون آلة موافقة للشعور » (٢٥) ·

ان اتحاد النفس بالجسد لا يكون على حساب النفس بل هو من أجل مصلحتها والنفس الانسانية هى درجة أدنى من الملائكة لأنها تندرج تحت هذا النمط من الصور التى لا تمتلك قدرا كافيا من الكمال يمكنها من الوجود فى شكل مفارق ·

يرى القديس الأكوينى أن النفس الإنسانية هى صورة الجسم ، وهو فى هذا يتفق مع أرسطو ، ولكنه يرى من جهة أخرى أن النفس جوهر عاقل قائم بذاته وخالد وهو ماذهب اليه أفلاطون ، ويجدر بنا الاشارة الى أن هذه النظرة المزدوجة للنفس سبق القديس توماس اليها أستاذه ألبرت الكبير كما سبق أن بينا ، وقد أخذها هذا الأخير بدوره عن ابن سينا · ويبدو لنا لأول وهلة أن القديس توماس ، بقوله بهذا التعريف المزدوج لماهية النفس ، قد وضع نفسه فى مأزق يصعب الخروج منه ، وان اضطر لهذا حرصا على فكرة الخلود الفردى للنفس الانسانية · وانبرى عدد كبير من المؤرخين المؤمنين بفكر القديس الدومينكانى لرفع هذا التناقض ومنهم جونييه الذى يذهب الى أن هاتين النظرتين للنفس ليستا متعارضتين بل تكملان أحدهما الأخرى فاذا قلنا ان النفس هى صورة الجسم فاننا نقول هذا استنادا الى وحدة أى موجود ، أما اذا قلنا أن نفس الحيوانات لا تبقى بعد الفناء الجسدى فانما نقول ذلك لأن النشاط النفسي لديها

---

(٢٤) Gilson : Le thomisme p. 182 — 183.

(٢٥) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث السادس والسبعون ، الفصل الخامس ، ص ٢٨٦ ·

لا يتجاوز حدود النشاط العضوى وبالتالى فهو لا يبقى بعد فناء الجسد . واذا قلنا ان النفس الانسانية لا تفنى وانها خالدة بالطبع (وليس بفضل معجزة ما) فان ذلك يكون بالذات لأن الاستبطان يجبرنا على ملاحظة أن فينا نشاطا متساميا ، وهو النشاط العقلى بالذات الى جانب النشاط الارادى . وبما أن هذا النشاط العقلى مختلف تماما من حيث طبيعته عن النشاط الحسى فلابد أنه ناتج عن مبدأ أو عن شىء غير محسوس أى غير مادى . ولا يمكن للنشاط الحسى أن يستمر بعد الوفاة ، أما النفس فلا يمكن أن يصيبها التحلل نظرا لطابعها الروحانى. وخلود النفس مبدأ مترتب على روحانيتها التى نستنتجها ببساطة من الملاحظة الغير مباشرة للنشاط العقلى ، كما أنه معطى من معطيات الملاحظة (٢٦) .

وهكذا بنى جونييه رأيه أو تأويله للقديس الأكوينى على أساس الملاحظة الذاتية أو الاستبطان ، ولكنه لم يرفع التناقض « الظاهرى » على الأقل الموجود بين طرفى تعريف النفس عند القديس توماس . ونلخص هذه المشكلة الميتافيزيقية الهامة التى خلقها القديس توماس بتعريفه للنفس فى السؤال التالى : كيف يمكن لصورة روحية وخالدة أن تكون فى نفس الوقت صورة جوهرية لجسم فان . وكان القديس الأكوينى مدركا لهذه المشكلة وللاعتراض الذى يمكن أن يوجه اليه وخاصة من قبل الرشديين ، ويتضح هذا الادراك فى كتابه « فى وحدة العقل ضد الرشديين » . أما سبب هذا الاعتراض فهو اعتباره أن النفس ليست صورة عرضية بل هى صورة جوهرية لابد لها من الاتحاد بالمادة ، أى أن علاقتها بالمادة أساسية مما يجيز القول أنه اذا فسد الانسان فسدت النفس التى هى صورته الجوهرية . ان الصورة الجوهرية لا يمكن تصورها بشكل عام بدون المبدأ الملتحم بها والمقصود هنا مادتها التى هى فى حالة الانسان بدنه ، وبعبارة أخرى يتلخص الاعتراض على الأكوينى فى ان البدن يدخل فى ماهية الصورة الجوهرية التى هى النفس ، ويجيب القديس توماس على هذا الاعتراض بأن النفس

---

(٢٦) Jugnet : La pensée de Saint Thomas d'Aquin p. 91 — 92.

الانسانية قادرة على البقـاء بدون الجسد ، فصحيح أن اتحـاد النفس بالبـدن اتحـاد أسـاسي ولكن قـد يحول عرض دونه ونقصـد به تحلل الجسم ، وعندئذ تصـبح النفس قادرة على الوجود كصـورة مفـارقة بعد أن كانت موجودة على شكل صـورة جوهرية · وبدلا من أن يقدم لنـا تفسيرا لهـذا التأكيـد المذهل يكتفى بتقـديم مثال من طبيعة أرسطو اذ يقـارن النفس بجسم خفيف · فكما أنه ليس أساسـيا للجسـم الخفيف أن يشغل مكانه الطبيعى كـذلك النفس لا يصـبح أسـاسيا بالنسبة لهـا بعـد انفصالها عن الجسد أن تتحـد بالجسم (٢٧) · ويبـدو أن هـذه الفكرة ، التى لا تأتى بحل للمشكلة الخطيرة التى نحن بصددها فى رأينا ، كانت عزيزة على القـديس الأكوينى اذ يذكرها فى الخلاصة : « من طبع النفس أن تتصل بالبـدن كمـا أن من طبع الجسـم الخفيف أن يتصعد · وكمـا أن الجسم الخفيف يبقى بعـد مفـارقة مكانه الخاص خفيفا ولـكن مع بقـاء استعداده له ونزوعه اليـه كـذلك النفس الانسانيـة بعد مفارقتها البـدن تبقى فى وجودها مع اسـتعدادها للاتصـال به ونزوعها الطبيعى اليـه » (٢٨) · لم يكن هـذا التشبيه تفسيرا ، وكان على القـديس توماس أن يبين لنـا كيف يكون ذلك ، أى أنه كان عليـه التمييز بين الماهيـة الأصلية للنفس أى عنـدما تـكون فى حالة صـورة جوهرية ، وبين طبيعة وجودها فيما بعـد أى عنـدما تصـبح جوهرا قائمـا بذاته مفارقا للبدن وخالدا · وبعبـارة أخرى كان على القـديس توماس أن يتعرض هنـا لقضـية خلق النفس وبدون معالجـة هـذه القضـية لا يمكن تصور وجود صـورة تـكون فى آن واحـد جوهرية وخالدة · ولـكنه لم يفعل ! ومازلنا نجهل الأسـباب الحقيقيـة لسكوته · ربما كان يتحاشى نقل القضية الى أرض العليـة الخالقـة وهى القضـية التى لم يوليها أرسطو عنـاية كافية، وربما لم يتنبـه الى أن قضـية خلق النفس هى أساس هذه المشـكلة التى نحن بصددها بل هى أساس الخلاف بينه وبين الرشديين (٢٩) ·

---

(٢٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 442 — 443.

(٢٨) الخلاصـة اللاهوتيـة : الـكتاب الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل الأول ص ٢٧٢ ·

(٢٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 443.

ونرى أن توماس _ بأخــذه بهـذا التعريف المركب لماهية النفس _ قــد تخلى عن الأرسطية الحقيقيــة الخالصــة ووفق بين تعريف النفس الأرسطى وتعريفهــا الأفـلاطونى فجـاء هـذا التلفيق السهل ليقلل من قيمة نظريتـــه فى النفس · لجأ القــديس الأكوينى لهــذا التلفيق ليعالج المشكلة الخطيرة المترتبــة على التعـريف الأرسطى الخـالص ونقصـد بها انكار الخلود الشخصى للنفس الفردية · ولعله يتضح مما سبق أن ابن رشـد كان أكثر التزاما بالأرســطية فى تعريفـــه للنفس بالرغم من أن القديس توماس اتهمه بتشويه الأرسطية !

اثار موقف د· محمود قاسم حول ماهيــة النفس عنـد القـــديس الأكوينى دهشتنا البـــالغة خاصـة وأن هـذا الموقف قائم على تأويل لماهية النفس عنـد ابن رشـد هو أبعـد ما يكون عن الحقيقـــة · ومن أجل هذا نتوقف عنـده لدراسته بالتفصيل · فهو يذهب الى أن ابن رشد اسـتطاع التوفيق بين الفلسفة اليونانيــة (يقصـد بهـا فلسفة أرسطو) والفلسفة الاسـلامية (يقصـد بهـا تلك التى يمثلهـا ابن سينا) على أفضل وجه· فالنفس عنـده صـورة للبـــدن (وهـذه فـكرة أرسطية) الا أنهـا جوهر روحى قائم بذاته لا ينقسم بانقســام الجسم كما أن هـذه النفس لا تفيض من العقل الفعـــال أو عن واهب الصـور كما كان يقول فلاسفة الاسـلام من قبـــله ، فالله وحـده هو الـذى يخلق جميع الـكائنات سـواء كانت روحيــة أو مادية خلقــا مبـاشرا دون حاجـة الى عقول تتوسط بينـــه وبين مخلوقاته · تحل النفس فى البـــدن ولـكنها لا تتحـد به اتحـادا جوهريا كمـا أنهـا ليست عرضـا زائدا على الجسم · وعنـدما تتصـل النفس بالبـــدن يدخل هـذا فى تعريفهـا ، أما اذا انفصلت عنـه فهـو لا يدخل فى هـذا التعـريف ، فالجسم عنـد ابن رشد آلة تستخدمها النفس والاتصـال بينهما ليس عرضـيا بل اقتضـته العنـاية الالهيـة لأن فيـه كمالا للنفس وللبدن (٣٠) ·

ولم نجـد فى اى مؤلف من مؤلفـات ابن رشد ما يفيد قوله بأن النفس الفردية الى جانب كونهـا صـورة للبـدن ، هى جوهر روحى قائم بذاته ،

---

(٣٠) د· محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ١٥٠ الى ١٥٢ ·

انما النفس هى كذلك عنده من حيث هى كلية واحدة ومفارقة للأفراد - كما أننا لم نجد فى تعريف النفس عند ابن رشد هذه الفكرة التوماوية وهى أن النفس اذا اتصلت بالبدن دخل هذا فى تعريفها أما اذا انفصلت عنه فهو لا يدخل فى تعريفها • والنص الذى اعتمد عليه فى تهافت التهافت لا يحسم المشكلة فى الحقيقة ونقصد به هذا النص : « ليس علمنا بأنها فى الجسم هو علم بأن لها قواما بالجسم فان ذلك ليس بينا بنفسه وهو الأمر الذى اختلف فيه الناس قديما وحديثا لأن الجسم ان كان لها بمنزلة الآلة فليس لها قوام به وان كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود الا بالجسم » (٣١) •

ويذهب د• قاسم الى أن توماس الأكوينى استعار تعريف النفس من ابن رشد فى المرحلة الأولى من حياته الفكرية فكانت النفس عنده هى الصورة الجوهرية الوحيدة فى الانسان ، ولم تكن هذه الصورة عنده وقتئذ الا العقل • الا أن القديس توماس تخلى ، فيما يذهب د• قاسم بالطبع ، عن هذا التعريف بعد ذلك عند رده على بعض الملحدين الذين زعموا (وهذا أيضا رأى د• قاسم) انهم من أتباع ابن رشد • لقد اضطر الى الرجوع لأرسطو والى التخلى عن الرأى الأول . فلم يعد العقل عنده حقيقة الانسان وجوهره ، وكيف يكون الأمر كذلك . فيما يذهب ، اذا كان هذا العقل احدى وظائف أو احدى قوى النفس فحسب • أصبحت النفس فى نظره صورة للجسم ومتحدة به اتحادا جوهريا ، فلم تعد ذاتا مستقلا حتى يمكن القول بأنها عقل محض ، أى أن العقل لم يعد فى رأيه هو الجوهر الحقيقى للنفس كما لم تعد النفس العاقلة تتضمن أيضا النفس الحسية والنفس الغازية كما كان يقول فيما قبل • لقد اعتقد أن تعريف أرسطو للنفس ينقذه من البدعة الرشدية بينما هو فى الحقيقة يفضى الى انكار خلود النفس (٣٢) • ونقول ردا على هذا الرأى : هل حدث هذا التحول فعلا فى موقف توماس الأكوينى ؟ لقد تناول القديس توماس هذه « الضلالة » الرشدية فى « الخلاصة ضد الأجانب » التى كتبها فيما بين ١٢٥٨ و١٢٦٤ .

---

(٣١) تهافت التهافت ص ٥٦٧ •

(٣٢) د• محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ١٣٦ الى ١٤٠ •

وفى « وحدة العقل » الذى وضعه عام ١٢٧٠ أى قبل « الخلاصة اللاهوتية » التى بدأ فى كتابتها عام ١٢٧١ أى بعد هذين الكتابين · ومع ذلك نراه يقول فى هذه الخلاصة « فالحق اذن أن ليس فى الانسان صورة أخرى جوهرية سوى النفس العاقلة وحدها وأنها تشتمل بقوتها على النفس الحساسة والغازية كذلك » (٣٣) · وهو لم يكتب شيئا يتعلق بنظرية النفس بعد ماكتبه عنها فى هذه الخلاصة وهذا واضح تماما لمن يرجع لقائمة أعماله · ولا ندرى على أى أساس بنى د· قاسم رأيه. ثم أن أساس هذا الرأى ذاته خطأ · فهو يذهب الى أن الأكوينى ، أخذ تعريف النفس بأنها صورة للبدن وفى نفس الوقت جوهر عاقل قائم بذاته عن ابن رشد . بينما هذا التعريف كما هو معروف هو تعريف ابن سينا ، أما ابن رشد فالنفس عنده جوهر قائم بذاته من حيث هى نفس النوع البشرى بأكمله ، وليس من حيث هى نفس فردية · ونعتقد انه قد سيطرت على د· قاسم فكرة اثبات تلمذة القديس توماس لفيلسوف قرطبة · ونتفق معه فى أن هذا الفيلسوف المسيحى أخذ الكثير عن فيلسوفنا المسلم وان كان تعريف النفس عند الأكوينى تلفيقا من ابتكاره اعتمد فيه اساسا على فيلسوف مسلم آخر هو ابن سينا. ولا يعقل أن يتزعم القديس توماس محاربة نظرية ابن رشد فى النفس. ويكتب الكثير ضد هذه النظرية ثم يأخذ هكذا بكل بساطة بأساس هذه النظرية ونقصد به تعريف او ماهية النفس ·

(ب) موقف القديس توماس الأكوينى من خلود النفس ومن نظرية وحدة النفس :

لعلنا لو عرفنا ما هو مبدأ التفرد أو ما هى علة التعدد عند القديس توماس الأكوينى استطعنا تحديد موقفه حول مشكلة وحدة النفس · ان مبدأ التفرد عند الأكوينى هو المادة ولذا جعل البدن تطبيقا لهذا المبدأ على الانسان هو علة تعدد النفوس يقول : « ان النفس العقلية وان كانت غير متكونة عن مادة كالملاك ولكنها صورة لمادة بخلاف الملاك · ولهذا جاز أن يكون نفوس كثيرة تحت نوع واحد

(٣٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل الرابع ص ٢٨٣ ·

باعتبار انقسام المادة » (٣٤) وهذا المبدأ الميتافيزيقى رشدى تماما كما سبق أن بينا عند حديثنا عن ابن رشد . وقد طبقه القديس توماس على الانسان بطريقة جعلته لا يتفق مع الميتافيزيقا الأرسطية . ونفسر ذلك بقولنا ان أرسطو جعل المادة هى علة تعدد وتفرد الأفراد فى الانسانية أما النفس ، وهى الصورة ، فجعلها واحدة مشتركة بين جميع أفراد النوع . أما القديس توماس فعمد مرة أخرى لتلفيق سهل فجعل المادة هى علة تفرد الصور (النفوس فى حالة الانسان) كذلك . وعارض القديس توماس الرشديين بأن ذهب الى أن العقل ليس جوهرا متميزا عن النفس الانسانية ومشتركا بين كل الناس ، بل هو جوهر يتعدد بتعدد الأجسام (٣٥) . ومن المستحيل ، فيما يرى ، تفسير اختلاف الأفكار والعمليات العقلية فى الناس المختلفين اذا افترضنا أن كل الناس ليس لديهم الا عقل واحد . فليست الإحساسات والصور الخيالية وحدها هى التى تختلف من فرد لآخر بل أيضا حياتهم أو أنشطتهم الفكرية . ومن العبث افتراض أن الناس لديهم عقل واحد تماما كما أنه من العبث افتراض أنه ليس لديهم الا نظر واحد (٣٦) .

وقد ذهب القديس الأكوينى الى أن العقل الفعال داخل كل نفس فردية فهو يتعدد بتعدد هذه النفوس ، وهو بالطبع أزلى وخالد وهذا هو وجه الخلاف مع ابن رشد الذى ذهب كما سبق أن رأينا الى أن العقل الفعال واحد فى الانسانية كلها . واختلف القديس الأكوينى مع ابن رشد أيضا من حيث أنه جعل العقل الهيولانى الفردى خالدا أما ابن رشد فقد اعتبره فاسدا وفانيا بفناء صاحبه فلا يبقى الا العقل الهيولانى الكلى .

يقول القديس الأكوينى : « يستحيل قطعا أن يكون لجميع الناس عقل واحد وهذا واضح على قول أفلاطون بأن الانسان هو العقل لأنه

---

(٣٤) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٦ ، الفصل الثانى ص ٢٧٥ .

(٣٥) نفس المرجع السابق نفس الفصل ص ٢٧٢ الى ٢٧٥ .

(٣٦) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٦ - الفصل ٢ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .

لو كان لسقراط وأفلاطون عقل واحد فقط للزم كونهما انسانا واحدا وانهما لا يتمايزان الا بما هو خارج عن ماهية كليهما ٠٠ وهو أيضا واضح على مذهب أرسطو الذى وضع فى كتاب النفس ٠٠ ان العقل جزء أو قوة للنفس التى هى صورة الانسان لاستحالة أن يكون لكثير مختلفين عددا صورة واحدة كاستحالة أن يكون لهم وجود واحد اذ الصورة هى مبدأ الوجود » (٣٧) ٠ ويقول عن علاقة العقل الهيولانى بالعقل الفعال فى النفس الفردية : « النفس العاقلة مجردة عن المادة بالفعل ولكنها بالقوة الى صور محدودة من الأشياء ٠٠ فاذا لا مانع من أن يكون للنفس الواحدة بعينها من حيث هى مجرده عن المائدة بالفعل قوة بها تجعل المجردات بالفعل بتجريدها عن أحوال المادة الشخصية وهى التى يقال لها العقل الفعال ومن حيث هى بالقوة الى هذه الصور قوة أخرى قابلة لهذه الصور وهى التى يقال لها العقل الهيولانى » (٣٨) ٠

والعقل الفعال عند القديس الأكوينى هو قوة من قوى النفس الفردية أما المشترك بين النفوس الفردية فهو المعقولات الأولى التى هى عقل مفارق ولذلك اتفق الأكوينى فى هذا مع أفلاطون فى اعتبار العقل المفارق كالشمس واختلف مع أرسطو الذى شبه العقل الفعال بالنور يقول : « جميع الأشياء المتحدة فى النوع تشترك فى الفعل التابع لطبيعة النوع فتشترك من ثمة فى القوة التى هى مبدأ الفعل دون أن تكون تلك القوة واحدة بالعدد فى الجميع ٠ والدراك المعقولات الأول فعل تابع للنوع الانسانى فيجب اذن أن يكون جميع الناس مشتركين فى القوة التى هى مبدأ هذا الفعل وهذه هى قوة العقل الفعال لكن ليس يجب أن تكون هذه القوة واحدة بالعدد فى الجميع بل يجب أن تكون منبعثة فى الجميع عن مبدأ واحد فيكون اشتراك الناس فى المعقولات الأولى برهانا على وحدة العقل المفارق الذى شبهه أفلاطون بالشمس لا على وحدة

---

(٣٧) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ـ المبحث ٧٦ ـ الفصل ٧ ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ ٠

(٣٨) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ـ المبحث ٧٩ ـ الفصل الرابع ص ٢٣٨ ٠

العقل الذى شبهه أرسطو بالنور » (٣٩) · وربما يبدو أن اعتمادنا على النصوص مبالغ فيه الا أننا نلجأ لذلك لاختلاف المؤرخين بصدد الأفكار التى نعالجها ولذا كانت النصوص هى خير حاسم فى الأمر ·

ولعلنا نخالف الكثيرين عندما نقول ان العقل الفعال فى الحقيقة واحد عند توماس الأكوينى وهو مشترك بين أفراد النوع الانسانى بالرغم من ادعائه هو بعكس ذلك · فهو يقول فى النص الأخير الذى ذكرناه ان هناك عقلا مفارقا واحدا ، هو الله ، وأن هذا العقل الواحد يشبه الشمس التى تفيض اشعاعاتها على النفوس الفردية بحيث يكون هناك اشعاعات بقدر ما يكون هناك أفراد الا أن المصدر يظل واحدا · وهو يعتقد أنه قد تخلص من فكرة وحدة العقل الفعال عندما ذهب الى أن تشبيه أرسطو لهذا العقل بالنور خاطىء أما التشبيه الصحيح فهو أنه كالشمس · هناك اذن عقل مفارق واحد وان تعددت انعكاساته · وهذا ما سبقه اليه ابن رشد ، وان لم يجعل هذا العقل ذاته داخل النفوس الفردية بل جعله واحدا أبدا · وكانت الضلالة الرشدية الكبرى فى رأى الفيلسوف المسيحى تتمثل فى انكار للطبيعة الخاصة والفردية للنفس العاقلة والقول على العكس بنوع من العقل اللا شخصى ، وهى تلك الضلالة التى حاربها الأكوينى فى « فى وحدة العقل ضد الرشديين »، وان كنا نرى أنه لم ينجح فى ذلك اذ اكتفى بالقول بفكرة وجود عقل فعال فى كل نفس فردية دون أن يستطيع التدليل على صحة هذا القول ·

ويرجح جيلسون قول توماس الأكوينى بعقل فعال مفارق خارج النفس الى جانب قوله بأن ثمة عقلا فعالا أيضا فى كل نفس فردية · كان على توماس أن يضع فوق النفس العاقلة عقلا أعلى تستمد منه النفس قدرتها على المعرفة · فكل ما هو مشارك ومتحرك وناقص يفترض وجود كائن موجود بحكم ماهيته وغير متحرك وكامل · والنفس الانسانية ليست مبدأ عاقلا الا بالمشاركة ، فليست هى بالكلية بل هى جزئية عاقلة ، أو بمعنى آخر هى ترتفع الى الحقيقة بحركة استدلالية ولا تدركها بحدس

---

(٣٩) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول ـ المبحث ٧٩ ـ الفصل الخامس ص ٣٤٠ ·

مباشر بسيط • تحتاج النفس الانسانيـة اذن الى عقل فى مستوى أعلى يمدها بالقـدرة على التعقل ، مع وجود قوة داخل نفس الانسان تشـارك فى هـذا العقل الأعلى وتستطيع تحويل المعقولات بالقـوة الى معقولات بالفعل (٤٠) • ولعل جيلسون هو خير من صـور موقف القـديس توماس بالنسبة لهـذه النظرية ، كما أن فيبر هو خير من علل هـذا الموقف التوماوى الذى يتسم فيما نرى بالقلق نتيجـة لمحـاولته التوفيق بين النظرية الأرسطية الرشـدية من جهة والمفهوم المسيحى للنفس من جهـة أخرى • يرى فيبر فى بحثـه الذى اشـترك به فى المؤتمر الدولى عن ابن رشد الذى عقد فى باريس فى سبتمبر عام ١٩٧٦ ، ان موقف القـديس توماس من نظـرية العقل الرشـدية اختلف بعد عام ١٢٧٠ عمـا كان عليه حتى هذا التاريخ • كان القـديس توماس يرفض تماما فى بادىء الأمر ماذهب الى ابن رشد من حيث أن العقل الذى يخلد سـواء كان هيولانيـا أو فعـالا هو عقل الانسانيـة كلهـا ، ثم مالبث أن تبين أن للعقـل Intellectus عند ابن رشد معنيين ، احدهمـا مرفوض والثـانى مقبول • أما المعنى المرفوض فهو المعنى الذاتى الشخصى لهـذا العقل الذى رآه ابن رشـد فانيـا بفنـاء صـاحبه ، وأما المعنى المقبول فهو كون العقل عند ابن رشد يعنى أيضـا ، فضـلا عن المعنى الأول ، التعقل أو صورة العقل بالفعل ؛ أى المعقولات الخالدة التى تشارك فيها كل عقول البشر (٤١) •

أما العقل الهيولانى عنـد القديس الأكوينى فهو أيضا متعدد بتعـدد الأفراد وهو أيضـا مثله مثل العقل الفعـال خالد • ولعل تصدى القديس الأكوينى لفكرة وحـدة العقل الهيولانى ، وهو تلك الفكرة التى قال بهـا ابن رشد كان مرجعـه الى تعارضها الواضح مع العقيـدة المسيحية اذ يترتب على انكار تعـدد العقول ـ بينما العقل وحده هو ذلك الجزء من النفس الذى يتمتع بامكانية الخلود ـ الا يتبقى شىء من النفس الانسانية

---

(٤٠) Gilson : Le thomisme p. 209.

(٤١) Weber (Edouard) : Les apports positifs de la *noètique* d'Ibn Rushd à celle de Thomas d'Aquin; au "Colloque International D'Averroès, Paris 20-23 Septembre 1976.

بعد الوفاة ، اللهم الا اذا كان العقل الكلى المشترك بين أفراد الانسانية . ومعنى هذا القول أن يتلاشى مفهوم الثواب والعقاب . فالرشديون بتأكيدهم ، فيما يذهب القديس الاكوينى ، أن العقل لا يخص فردا بعينه، يجعلون خلود النفس الفردية بعد الموت مستحيلا بل ويلغون بذلك أيضا المطهر والجنة والجحيم والخلاص بالنسبة للانسان ويلغون فوق كل هذا العدالة والقدرة الالهية (٤٢) .

ولم نتحدث طويلاً عن وظيفة كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال عند القديس توماس لانهما كمثيلاتهما عند ابن رشد وعند الفيلسوف اليونانى الأعظم أرسطو . ويمكننا القول ان وظائف العقل عموما لم يكن بصددها خلاف عند الأرسطيين سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين .

واذا ما انتقلنا الى فكرة خلود النفس عند الأكوينى وجدناه يتمسك كمسيحى مؤمن وكفيلسوف توفيقى بهذه الفكرة محاولا اثباتها اعتماداً على ماهية النفس .. ولكن ألم يؤكد توماس الأكوينى فى تعريفه للنفس كما رأينا على اتحادها بالبدن . أفلا يعنى هذا فى نهاية الأمر استحالة بقاء النفس مستقلة عن البدن ؟ أو بعبارة أخرى أليست النظرية الأرسطية الخاصة بعلاقة النفس بالبدن والتى قال بها القديس توماس متعارضة مع الخلود الفردى للنفس ؟ ورأينا كيف حل هذه المشكلة عندما قرر أن النفس الانسانية هى قبل كل شىء نفس عاقلة وبالتالى فهى جوهر عاقل قائم بذاته لا يفنى ولا يفسد لأنه صورة خالدة . وتعريف النفس هذا هو الذى اعتمد عليه الأكوينى لاثبات خلودها .

وصحيح أن هذا التعريف يتضمن معنى الخلود وهو المطلوب اثباته ولكن من الصحيح أيضا أن القديس توماس الأكوينى قدم البراهين على صحة هذا التعريف . ذهب قديسنا الى أن النفس العاقلة قادرة على معرفة طبيعة كل الأجسام وهذا دليل على كونها روحانية وصورة خالدة قائمة بذاتها . فلو كانت مادية لتحددت قدرتها

---

(٤٢) Picavet : Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiév… p. 196 — 197.

على الادراك تماما كما يقتصر ادراك حاسة البصر على المرئيات ٠ وعلاوة على ذلك فانها لو كانت بحكم طبيعتها تعتمد على عضو جسمانى لاقتصر نشاطها على معرفة نوع خاص من الأشياء الحسية بينما الملاحظ غير ذلك (٤٣) ثم أنها لو كانت جسما لكانت مادية ولما استطاعت أن تتأمل ذاتها ٠ لهذه الأسباب كان لابد للنفس الانسانية أن تكون لامادية أى روحانية وبالتالى كان لابد لها أن تكون غير فاسدة أى خالدة بالطبع ٠ قدم توماس الأكوينى اذن دليلا على خلود النفس معتمدا على طبيعتها أو على ماهيتها ٠ ويقدم الأكوينى دليلا جديدا على هذا الخلود اعتمادا على الرغبة الطبيعية فى النفس للخلود ٠ وبما أن أى رغبة طبيعية من خلق الله فلا يمكن أن تكون عبثا أى بلا معنى (٤٤) ٠ يقول الأكوينى « كل شىء يشتاق الوجود طبعا على حسب حاله ٠٠٠ والعقل يدرك الوجود مطلقا وباعتبار كل زمان فاذا كل عاقل فانه يشتاق بطبعه الوجود دائما والشوق الطبيعى لا يجوز أن يذهب سدى فاذا كل جوهر عقلى فهو منزه عن الفساد » (٤٥) ٠ ونعتقد أن هذا الدليل غير متماسك وأساسه بديهية تقبل المناقشة والابطال ٠

والبعث عند الأكوينى هو بعث بالأرواح وبالأجساد معا ، فالنفس الانسانية هى صورة الجسد الحى ، وهى باتحادها بالجسد تحدد فيه أبعادا محددة ، وبالتالى تحدد له وجودا فرديا ٠ وعند الوفاة تترك النفس الجسم أى أن هذه الأبعاد المحددة تكف عن الوجود بطريقة فعلية فى المادة ، الا أن هذه الأبعاد تظل فى حالة القوة فى المادة التى تظل بالفعل قادرة على أن تنطبع فيها من جديد نفس الروح التى تركت الجسد دون أن تفنى ٠ وعند البعث ستتحد النفس مرة ثانية بالمادة لتعود هذه الأبعاد المحددة، التى حققت تفردها فى حياتها الأولى.

---

(٤٣) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٥ - الفصل الثانى ص ٢٥٢ ٠

(٤٤) Copleston : La philosophie médièvale p. 405 — 406.

(٤٥) الخلاصة اللاهوتية : الكتاب الأول - المبحث ٧٥ - الفصل السادس ص ٢٦٣ ٠

مرة أخرى الى الوجود الفعلى وستستمر فى جعلهـــا (أى جعل النفس) متفردة بنفس الطريقـــة • يقول الأكوينى : « من البـديهى اذن أن نفس الانسان سيبعث من جديد وليس انســانا آخر ، لأن كل العنـــاصر التى تكون هـذا الانسان ستتخد بعضها ببعض ••• فان نفس النفس ونفس الجسد همـا اللذان سيبعثان » (٤٦) • ويختلف الفيلسوف المسيحى فى هـذا مع فيلسوفنـا ابن رشـد الذى يذهب الى أن البعث بالأرواح دون الأجسام وهو ما يتفق ومنطق نظريته فى وحدة العقل •

(ج) الخاتمـــــة :

رأينـا كيف اضطر القـديس توماس ، عنـدما أراد القضـاء على النظرية الرشـدية فى النفس ، الى أن يضع نظرية متناقضة الأجزاء لأنها تلفيق بين الأرسطية والأفلاطونية التى تتفق والعقيـــدة المسيحية • ويمكننا القول أن الفيلسوف المسلم الشـهير كان على الأقـــل أكثر التزاما بالفكر الأرسطى فى صـورته الخالصة •

ولا يمكننا انـكار محـاولة القـديس توماس الدائمة لتنقية الأرسطية من الشوائب المختلفـــة ، بل انه لشدة اقتنـاعه بأرسـطو كثيرا ما كان يعـارض أفـلاطون وكثيرا ما كان ينتقـد ابن رشـد كلما بدا له ان تأويل الشارح لا يتفق وقصـد « الفيلسوف » الحقيقى • وبالرغم من كل هـذه الجهود المخلصة وقع القـديس توماس فى نفس الخطأ الذى وقع فيـه كل سابقيـه من العـرب واللاتين ، أى أنه كان يستكمل الأرسطية باستعارات من الأفلاطونيـة المحـدثة تتفق والعقيـدة • وكانت المسيحية مصدرا فلسفيا هاما لفلسفة الأكوينى ، فمما لاجدال فيـه أن الـكتاب المقـــدس يحتوى على مفـاهيم ذات مضمون فلسفى عن الله وعن العـــالم المخلوق وعن الانسان ومصيره ، مما كان له تأثيره على فلسفته • فمن شأن العقيدة أن تلفت نظر الفيلسوف لمشـاكل لم تـكن واضـحة من قبل كما أن من شأنها

---

(٤٦) Thomas d'Aquin : Quodlibetales quaestiones-quae. XI art V, dans Duhem : Le système du monde, tome V, p 518 — 519.

تحـذيره من بعض المخـاطر ، وتوجيه بحثه لاتجاهات بعنيهـا ، والايحاء له بحلول بعينهـا (٤٧) . ونضيف أن هـذا الحرص الدائم على عدم المساس بالعقيـدة المسيحية هو الذى جعل القـديس توماس يلجأ الى التلفيق فى نظريتـه فى النفس حتى يضمن للنفس الفردية الخلود ، وهو ما يعد ركنا هاما من العقيـدة المسيحيـة بل من أى عقيـدة منزلة . أما ابن رشـد فلم يكن يضع نظرياته وفى ذهنـه العقيـدة الاسلامية بل كان كل همـه اجلاء النظريات الأرسطية ، ومنهـا نظرية النفس ، فاذا ما وجد بعد ذلك بعض التعـارض بينهـا وبين العقيـدة حاول ، كما سبق أن قلنـا القضاء عليه بالتوفيق ... على أن يكون ذلك لصالح الفلسفة !

---

(٤٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 332 — 334.

الفصل الثالث

النفس العاقلة عنــد سيجر دى برابانت

كان أرسطو فيلسوفا طبيعيـا قبل كل شيء ولذا فلم يعـالج بالتوسع وبالعمق اللائقين بعض القضايا الميتـافيزيقية مثل قضيتى الله والنفس . ويعتقـد ماندونيــه أن الاقتضــاب والغموض الذين نلحظهما فى بعض المسائل يبـدوان وكأنهما متعمدين عنـد أرسـطو حتى لا يصـدم الأفـكار الدينية الموجودة لدى معاصريه .

ولقد انقسم شراحه الى قسمين القسم الأول حاول أن ينفـذ الى فـكره ليستكمل أو ينمى المسـائل الغير واضحة أو المقتضـبة فى مذهبــه ، وهو لا يتردد فى اســتخلاص أقصى النتــائج المترتبــة على المبـادىء التى يضعها أرسطو . ويتمثل هـذا الفريق فى الاسكندر الافروديسى وفى ابن رشد وفى سيجر دى برابانت . أما الفريق الثانى من الشراح فهو يأخـذ بأساس الفلسفة الأرسطية وان كان لا يتردد فى التضحية ببعض جوانبهـا من أجل ما يعتبره الحقيقــة عنـدما يجـد نفسـه بصـدد نظرية يعتقـد أنهــا تتعـــــارض مع العقيــدة . ويمثل هــذا الفريق جون فيليبون ، وسامبليقوس ، وابن سينا وألبرت الـكبير والقديس الأكوينى .

وكان سيجر ، وهو من أبرز أعلام الفريق الأول الذى تحدثنا عنه ، يعتقـد أن العقل ينتهى دائمـا وبالضرورة الى نتــائج أرسطو . وهو فى كل كتاباته يلجأ لسلطة أرسطو ، فاذا ما وجـد غموضـا لديه اسـتعان بشارحــه العربى الأعظم ابن رشـد . وهو عنـدما يعـارض كل من ألبرت الـكبير والقـــديس توماس فانما يفعل ذلك لأنهما لم يفهما (فى رأيه) فـكر « الفيلسوف » فالعقل يتوصل دائمــا الى ما قاله مؤسسى الفلسفة (أى أرسطو) (١) .

---

(١) Mandonnet : Siger de Brabant e l'averroisme latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 143 — 145.

قصــدنا بهــذا التمهيد توضيح ركيزة فــكر سيجر دى برابانت فى أية مشكلة فلسفية يتنــاولها • وتسير عبـــادة العقل عند سيجر ومدرسته من المشائين الخلص جنبـــا الى جنب مع تقليـد آخر وهو المحافظة على ما قاله كبـار الفـــلاسفة السابقين • كانت هــذه العقول الجريئـــة ذات السمات الثورية التى لا تتردد فى قلب الأفــكار التقليـــدية فى البيئـــات المسيحية رأسا على عقب ، تنشد نوعا من العبـــادة للتراث الفلسفى • فلم يكن طموح سيجر هو التجـديد فى الفلسفة ، بل كان يتطلع الى احياء تراث الفــلاسفة الــكبار ، والى جعل موضــوع الفلسفة هو أولا وقبـــل كل شىء البحث عمـــا ذهب اليـــه الفـــلاسفة أكثر ممـــا هو البحث عن الحقيقة • يقول سيجر فى النفس العاقلة :

"Quarendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus" (٢)

ويرجع فان ستينبرجن هــذا التصــور العجيب للبحث الفلسفى الى الظروف التى نمت فيهـــا الفلسفة الغربيـــة فى القرن الثـــالث عشر ، اذ وجد اللاتين أنفسهم فجأة أمام عمل شـــامخ هو العلم اليونانى ـ العربى، فاضطروا الى أن يبـذلوا جهدا عنيفـــا فى تمثله • استنفد هــذا العمل التفسيرى كل الطاقات طوال قرن من الزمان تقريبـــا ، فــكانت المهمـــة الأساسية لاســتاذ الفلسفة فى كلية الآداب حينــذاك هى قراءة أرسطو • ولذا ذهب ألبرت الــكبير نفسه فى شروحه الى أنه لا يعرض آراءه الشخصية بل هو مجرد مفسر لآراء أرسطو • الا أن هــذا الاتجـــاه الذى اتخذته الدراســـات الانسانيـــة كان يمثل ميزة ـ يبـــدو أن ألبرت كان أول من انتبـــه اليهـــا ـ اذ كان يسمح بتجنب أى صـــدام مع الأرثوذكســية المسيحية ، ويتجنب أى مشـــاكل مع رجال اللاهوت • ولذا كثيرا ما لجأ سيجر لنفس هذه الوسيلة التى لجأ اليهـــا القـــديس ألبرت ، وان كان أكثر جرأة كما سنرى من خلال عرض نظريته فى النفس (٣) •

---

(٢) Siger de Brabant : De anima intellectiva dans Mandonnet ; Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle 2ème partie, p. 164.

(٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 383 — 384.

وقبل الحديث عن نظرية سيجر فى النفس العاقلة لابد من اعطاء فكرة عن مؤلفاته التى يتناول فيها هذه النظرية اذ تعكس هذه المؤلفات تطورا حدث فى نظرية صاحبها لصالح العقيدة ، خوفا من تهمة الأخذ بالفلسفة الرشدية ٠

(أ) مؤلفات سيجر دى برابانت فى النفس :

لم يكن ماندونيه يعرف من مؤلفات سيجر في هذا الموضوع الا « فى العقل » و « فى النفس العاقلة » ، اللذين وضعا بعد عام ١٢٧٠ اى بعد التطور الذى طرأ على فكر سيجر نتيجة لتحريم ١٢٧٠ ، ونتيجة لهجوم توماس العنيف فى « وحدة العقل » على الرشدية والرشديين ٠ لذا لم يرى ماندونيه أى تطور فى فكر فيلسوفنا فى هذا المجال ٠ فلم يكن ماندونيه ، وهو أول من وضع دراسة مستفيضة عن سيجر دى برابانت وأول من نشر مؤلفاته ، قد اكتشف بعد كل مؤلفات هذا الفيلسوف فى النفس عندما نشر كتابه عنه فيما بين عامى ١٩٠٨ و١٩١١ ٠ اما فان ستينبرجن الذى نشر كتابه عن هذا الفيلسوف ، مضمنا اياه المؤلفات التى لم يكن قد نشرها ماندونيه من قبل ، وذلك بعد كتاب ماندونيه بعشرين عاما ، فكانت لديه فكرة أكثر وضوحا واكتمالا عن فكر هذا الفيلسوف وعن تطوره ٠

وأول ما نتناوله من كتب سيجر النفسية هو « فى العقل » الذى وضعه سيجر عام ١٢٧٠ ردا على كتاب توماس الشهير « فى وحدة العقل » الذى وضع فى نفس العام ٠ و « فى العقل » مفقود الآن ٠ ولا نملك منه الا فقرات طويلة ذكرها Agostino Nifo الايطالى ٠ اما أهم كتب سيجر فى النفس على الاطلاق فهو « فى النفس العاقلة » ٠ ويتكون هذا الكتاب من عشر مسائل لم يعالج سيجر فى الحقيقة الا التسع الأولى منها ٠ واختلف ماندونيه وفان ستينبرجن على تاريخ وضع هذا الكتاب ٠ يذهب ماندونيه الى أن هذا الكتاب وضع فى عام ١٢٧٠ وكان بمثابة بيان للرشدية الباريسية مما حث القديس توماس على الرد عليه بكتابه « فى وحدة العقل » ، كما كان من أهم أسباب صدور

قرار تحريم العاشر من ديسمبر عام ١٢٧٠ (٤) . أما فان ستينبرجن فيذهب الى أن هذا الكتاب وضع فى نهاية عام ١٢٧٢ أو بداية عام ١٢٧٣ ردا على كتاب القديس توماس « فى وحدة العقل » (٥) . ولا يعد هذا الكتاب شرحا لكتاب النفس الأرسطى بل هو عرض لأهم قضايا النفس عند أرسطو وأكثرها غموضا خاصة تلك التى جاءت فى الكتاب الثالث . وما ذهب ماندونيه الى ماذهب اليه الا لجهله بوجود كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث من كتاب النفس » الذى وضعه سيجر بلا شك قبل ١٢٧٠ ، وهو الكتاب الذى دفع القديس توماس الى كتابه « فى وحدة العقل » . ويتكون هذا الكتاب من سبع عشرة مسألة يتجاوز فيها سيجر الشرح النصى لأرسطو مما جعل الكتاب يأخذ شكل رسالة فى العقل (٦) . لم يكن ماندونيه يعرف من مؤلفات سيجر النفسية الا ذلك الذى نشره ونعنى به « فى النفس العاقلة » ، ولذلك لم تكن كل أبعاد النظرية النفسية عند سيجر واضحة لديه كما هو الحال بالنسبة لفان ستينبرجن الذى وقف على سائر مؤلفات سيجر النفسية ونشرها مما جعله على بينة من التطور الذى حدث فيها . وان كنا نرى أن فان ستينبرجن تبين تطورا فى نظرية سيجر النفسية فاننا نخالفه فى تأويله لأسباب هذا التطور . أى أننا نخالفه فى اعتقاده أن سبب هذا التطور المتمثل فى الابتعاد عن النظرية الرشدية هو الصدق مع النفس (؟!) معتقدين أن السبب الحقيقى لهذا التطور هو ببساطة الخوف من الضغط الدينى .

(ب) تعريف النفس العاقلة عند سيجر :

تطور تعريف النفس العاقلة عند سيجر ولذا فان علينا تتبع هذا التطور بدلا من الاكتفاء باعطاء الصورة النهائية لهذا التعريف عنده . وما نقوم بهذه المحاولة الا لاعتقادنا أن تعريف النفس الأرسطى الرشدى هو ماكان سيجر يؤمن به حقا ، وما لجأ لتحويره الا تجنبا لتهمة

---

(٤) Mandonnet : Siger de Brabant et l'averroïsme Latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 132

(٥) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites, 2ème partie, p. 642

(٦) Ibid p. 164.

الإلحاد التى كانت تلتصق بكل من يقول بالنظرية الرشدية • يقول سيجر فى بداية كتابه « فى مسائل فى الكتاب الثالث » عن هذا الكتاب

"Tertium est de intellectu per comparationem ad corpora."

أى « أن الكتاب الثالث هو كتاب فى علاقة العقل بالأجسام » ويعلق فان ستينبرجن على هذه العبارة بأن من يستخدم كلمة « عقل » فى المفرد وكلمة « جسم » فى الجمع لابد وأن يكون من القائلين بوحدة النفس • وبالفعل كان سيجر يؤمن بتعريف للنفس مختلف تماما عن ذلك الذى كان يأخذ به القديس توماس • فبينما كان توماس يقول بأن النفس العاقلة هى الصورة الوحيدة والكمال الوحيد للانسان وهى التى تشمل بقية النفوس ، يفرق سيجر بين النفس العاقلة من جهة وبين النفس الحساسة – النباتية من جهة أخرى • وبالطبع هاتان النفسان تتحدان لتكونان نفسا واحدة الا أنها نفس مركبة • والعقل عنده ، كما جاء فى حل المسألة الرابعة من كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » لا يمكن أن يخلق أى أنه أزلى لأن أرسطو أكد أنه

"impermixtus et immaterialis et separatus"

أى أنه « غير مختلط وغير مادى ومفارق » ، ومعنى هذا أيضا أنه غير فاسد أى خالد • فالعقل لابد وأن يكون لا ماديا حتى يستطيع استقبال كل الصور المادية ، فأى شىء لا يمكن أن يستقبل الا ما هو محروم منه. وبما أن العقل قادر على استقبال كل الصور المادية فلابد أنه محروم من المادة بطبيعته • وذهب سيجر الى أن الاسكندر الأفروديسى هو الذى انفرد ، من بين كل شراح أرسطو بالقول بأن العقل هو تتويج لعملية الخلق. اما أرسطو فقد ذهب الى عكس ذلك • وكل الاعتراضات ، فيما يذهب سيجر ، على فكرة لا خلق العقل ، مصدرها تشبيهه بالصور المادية ، بينما العقل هو فعل المادة من حيث وظيفته لا من حيث جوهره • وهذه الفكرة ، أى أن العقل هو فعل المادة من حيث وظيفته لا من حيث جوهره ، تمثل فكرة سيجر عن علاقة النفس بالبدن • ويوضح سيجر هذه العلاقة فى المسألة السابعة من كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » قائلا أن العقل لا يمكن أن يكون هو الكمال الجوهرى للجسم الانسانى فهو لا يكمله الا من حيث عمله وهو يتحد به بالخيال • ولو كان العقل هو الكمال الجوهرى للجسم لما فارقه • ان للعقل اذن وجوده

الخـــاص esse كمـا أن له جوهره essentia الخاص . وبالرغم من هـذا لا يمكن مقارنة العقل الانســانى بمحركات الأفــلاك السماوية لأنه متحد بالجسم أكثر من اتحـاد محركات الأفـــلاك بأفلاكها . وفى المسألة التاسعة يحـدد لنـا نوع العـلاقة بين النفس والجسم بشكل حاسم فيقول ان النفس واحـدة لجميع أفراد النوع الانسانى لأنهـا صورة لا مادية ، والصـور المـادية وحـدها هى التى تتعـدد . أما كيف تتحد هذه النفس الواحدة مع الأجسام المتعـددة فان ذلك يكون بواسطة وظيفتها فقط وليس بواسطة جوهرها (٧) . وكما ذهب ابن رشد من قبل يذهب هو الى أن العلم ليس واحـدا بالنسبة لـكل الناس لأن نشـاط العقل يتحكم فيه وجود الصور الخيالية وهذه تختلف من شخص لآخر .

وبقوله بوحدة النفس العـــاقلة يسقط التنـــاقض الظاهرى بين كون العقل جوهر قائم بذاته وكونه فى نفس الوقت متحدا بالجسم . وكانت هذه هى الزاوية التى أعتبر ابن رشد من خلالهـا العقل جوهرا قائما بذاته . فهو عنـد الاثنين كذلك ، لأنه واحـد عند كل أفراد النوع أى لأنه صـورة نوعية . وبالرغم من هـذا التشـابه بين الفيلسـوف اللاتينى وأسـتاذه الفيلسوف العربى ، وبالرغم من أنه يذكره دائمـا كسلطة فلسفية يعتمـد عليها فى تأويله للـكتاب الثالث من كتاب النفس الأرسطى ، الا أن هنـاك اختلافا بين الاثنين فى بعض الأمور . فبالرغم من اتفـــاق سيجر مع ابن رشـد فى أن النفس العـــاقلة الـكلية جوهر روحى قائم بذاته ، الا أنه لم يذهب الى حـد القول مثل ابن رشد أنهـا فى اتصالها بالبـــدن تكون صـورة جـوهرية له ، بل اكتفى بالقول بأنهـــا متحدة به بعملهـــا أى بوظيفتهـــا .

وفى كتاب « فى العقل » يذهب سيجر الى نفس تعريف النفس والى نفس الرأى الخـــاص بعـلاقتها بالبـــدن . أى أن موقفــه فى هذا الـكتاب كان موقفا وسطا بين موقف اللاتين وعلى رأسهم توماس وموقف الرشديين . ويذهب أيضا فى هذا الـكتاب الى أن اتحاد النفس العاقلة بالبدن يكون

---

(٧) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Tome II p. 164 à 169.

بواسطة وظيفة الادراك ، والى أن العقل هو فعل وصورة للطبيعة الانسانية . وهو ليس فعلا وصورة وكما لا للفرد الا بالعرض per accidens .

وعلى الرغم من أن سيجر قد خفف بدرجة ملحوظة من لهجته الرشدية فى « فى النفس العاقلة » الذى وضعه على اثر تحريم ١٢٧٠ وعلى أثر هجوم القديس توماس عليه فى « فى وحدة العقل » ، فانه ظل فى رأينا محتفظا بأخطر قضية رشدية فى النفس وهى قضية وحدة النفس العاقلة . وكل ما فعله فى رأينا هو أنه أكد أكثر مما فعل فى كتابيه السابقين على أن النفس ليست الصورة الجوهرية للجسم والا فنيت بالطبع بفنائه . ولذلك نرى أن فان ستينبرجن قد بالغ كثيرا فى قدر التحول الذى حدث فى فكر سيجر وفى قدر تراجعه عن الرشدية نتيجة لتحريم ١٢٧٠ ولهجوم توماس عليه . وكان دافع فان ستينبرجن الى تبنى هذا الموقف هو الفكرة التى سيطرت عليه من أنه لم يوجد أى فيلسوف رشدى بمعنى الكلمة بين فلاسفة المسيحية ، بمعنى أنه لم يوجد فيلسوف يأخذ بكل نظريات ابن رشد جملة . فمن اعتبروا رشديين فى رأيه هم من كانوا يأخذون ببعض نظريات ابن رشد فحسب بينما كان عليهم الأخذ بكل نظرياته ليستحقوا هذا اللقب (٨) . وواضح أن فى هذا الرأى من المغالطة الواضحة ما يجعلنا نعجب لصدورها عن عالم مدقق مثل فان ستينبرجن . ففى رأينا أن عملية الاختيار والتلفيق كانت هى السمة المميزة لفكر العصور الوسطى سواء الإسلامى منه أو المسيحى ، والفلاسفة انما يصنفون حسب النزعة الغالبة على فكرهم . ولو أخذنا برأى فان ستينبرجن لقلنا أنه لم يوجد مشائى واحد فى العصور الوسطى بالرغم من أن الكثيرين يزعمون المشائية بل ونعتبرهم نحن كذلك نظرا للطابع المشائى الغالب على فلسفاتهم .

وكتاب « فى النفس العاقلة » محاولة لدراسة النصوص الغامضة فى كتاب النفس الأرسطى ، دراسة مستقلة تماما من أى تأثير اذ يقدم فيه سيجر تأويلا جديدا لأرسطو غير تأويل ابن رشد وغير

---

(٨) Van Steenberghen : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. Tome II p. 674.

بتأويل القديس توماس ، أراد أن يظهر به أنه هو التلميذ المخلص لأرسطو، وأن القديس توماس لا يعرف الفلسفة الحقيقية للفيلسوف ، الا أنه احتفظ فيه بالقضايا الأساسية لنظرية وحدة النفس وهو يقدمها على أنها قضايا أرسطية . ويؤكد سيجر فى هذا الكتاب أن العقل صورة لا مادية ، وكأى صورة لا مادية لا يمكنه الخضوع للمادة ليتحدد تحديدا جوهريا . ويذهب فيه الى ما ذهب اليه فى كتابه السابق « مسائل فى الكتاب الثالث) من أن النفس الانسانية واحدة وقديمة فى الماضى وخالدة فى المستقبل (٩) . واذا كان اتحاد النفس العاقلة فى الجسم اتحادا جوهريا لوجب القول بأن الجسم هو الذى يعقل corpus intelligit لا من القول بأن الانسان هو الذى يعقل homo intelligit . وفى الفصل السابع من هذا الكتاب ، بعد أن أدرك أن تعريفه للنفس لا يمكن أن يخفف من حدة نتائج النظرية الرشدية الخاصة بوحدة العقل فى الجنس البشرى ، يبدأ فى بيان أن مبادىء أرسطو تؤدى بلا مفر الى القول بوحدة النفس العاقلة (١٠) . وأمام تعارض هذه النظرية مع العقيدة المسيحية يقول أنه فى حالة الحيرة بين العقيدة والفلسفة لابد من التمسك بنور الايمان الذى يعلو على العقل (١١) . وهو يدافع عن نفسه قائلا انه كان يعرض فحسب لنظرية الفلاسفة وان كان هذا لايحول دون تمسكه بشدة بتعاليم الكنيسة . أليس لنا أن نشك فى صدق هذا الادعاء ؟! والا كيف نفسر كون الكنيسة بجلت القديس ألبرت عندما ذهب نفس مذهب سيجر بينما زجت بهذا الأخير فى السجن ! ويذهب فريق من العلماء الى أن سيجر كان فى حقيقة الأمر يؤمن بالفلسفة ولذا انتهى لقضايا مناقضة صراحة للعقيدة (١٢) .

---

(٩) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 448 — 449.

(١٠) Siger de Brabant : De anima intellectiva, dans Mandonnet : Siger de Brabant, 2ème partie p. 168.

(١١) Ibid p 169 et Van Steenberghen : Siger de Brabant, 2ème partie, p. 646 à 468.

(١٢) Duhem : Le Système du monde V, p. 576. Mandonnet Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, 1ère partie, p. 179.

وهنــاك على العكس فريق آخر ، من أبرز أعضــائه فان ستينبرجن، يصــدق تماما مايدعيــه سيجر من تحول فى موقفــه من أجل المحــافظة على تعــاليم العقيدة المسيحية • وينضم كل من الأب شوساه Chossat والعــلامة الألمــانى Bruckmüller بروكمولر الى هــذا الفريق (١٣) • والحق أن سيجر ظل رشديا مخلصــا الا أن تصــاعد الضــغط الدينى وسيطرة الــكنيسة الهــائلة على الحيـــاة الفكرية جعلاه يحاول التوفيــق بين آرائه والعقيدة المسيحية كما بينا •

(جـ) موقف سيجر دى برابانت من خلود النفس :

حل سيجر مشــكلة فساد النفس فى المستقبل أو خلودها باختصــار شــديد فى المسألة الرابعـــة من « النفس العـــاقلة » • ان النفس فيمــا يقول غير فاســدة لأنهــا ليست مادية بينما المــادة هى مبدأ الفساد • ولا مادية النفس العـــاقلة نلحظهـــا بواسطة طبيعـــة عملها ، فهى تتقبل كل معقولات الأشـــياء المـادية دون أن تشارك هــذه الأشــياء فى مادتهــا • وهذه فكرة مشتركة بين كل المشائين المسيحيين • ويقدم فى المسألة الخامسة من نفس الــكتاب حلا لمشــكلة قــدم النفس فى المــاضى بطريقـــة مختلفة تمــاما ، اذ يحــاول اثبـــات نوعا من الارتبـــاط بين خلود النفس فى المستقبل ووجودها منذ الأزل • النفس اذن أزليـــة وأبـــدية • وان كانت مخلوقــة ، أى معتمــدة على علة عليــا تأتى بهــا للوجود • وهو يعتبر أن كون النفس صــادرة من العــــدم يعنى ببساطة أن لهــا علة • ويتناول فى المسألة السادسة من هـــذا الــكتاب مسألة مفارقـــة النفس للجســم ومصــيرها بعــد المفــارقة ، وكان سيجر يدرك صــعوبة هذه المشكلة خاصة وأنه يأخــذ بتاويل ابن رشــد ذلك فى التأويل الوحيــد السليم لأرسطو فى رأيه • ذهب فيلسوفنــا فى محاولتــه لايجــاد حل لمشكلة علاقـــة النفس بالبــدن الى أن النفس لا تفنى بفنـــاء الجسد وان كانت لا تفــارق كليــة المــادة فهى متحــدة دائمــا بعــدد معين من الأفراد تمــارس من خلالهم فعلهــا الخــاص الا وهو التعقل • ومعنى هــذا أنه لا وجود لمشكلة مصير

---

(١٣) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle p. 452 — 453.

النفس بعد مفارقتها للجسم . وهذه الفكرة تخلق مشكلة خطيرة اذ أنها تلغى فكرة الجزاء فى الحياة الأخرى . وحل سيجر هذه المشكلة حلا يشابه ما يذهب اليه المحدثون الآن وهو أن الأعمال الخيرة والسيئة تحمل جزاءها فى ذاتها . لعله يكون قد اتضح من هذا العرض أن سيجر قال بنفس عاقلة واحدة تتصل على التوالى بأفراد النوع البشرى . وهذا ما يؤكده بالفعل فى المسألة السابعة من هذا الكتاب وفى محاولته للاجابة عن هذا السؤال : هل النفس العاقلة تتعدد بتعدد الأجسام الانسانية ؟ ولا يفوته ، وقد تعلم الحذر ، أن يؤكد فى أول هذه المسألة وفى نهايتها أنه لا يهدف للتوصل للحقيقة فى هذه المسألة ، انما هو يذكر فحسب رأى الفلاسفة ، وهو فى حالة الشك يفضل بحسم تعليم العقيدة . ويقدم لنا سيجر فى « فى النفس العاقلة » خمسة أدلة على أنه لا توجد الا نفس عاقلة وحيدة مشتركة بين كل الناس . وتعتمد برهنته على هذا المبدأ : ان النفس بما أنها جوهر لا مادى فلا يمكنها أن تتعدد داخل نوعها ، فالمادة هى علة التعدد (١٤) .

ومن الباحثين من يعالج هذه المسألة اعتمادا على ما جاء فى « فى قدم العالم » بما أن النفس عند سيجر كما هى عند أرسطو جزء من العالم الطبيعى يصدق عليها ما يصدق على هذا العالم . أكد سيجر فى « فى قدم العالم » استحالة افتراض خالق أول بالنسبة للأنواع الأرضية التى يوجد أفرادها بالتوالد كما أكد استحالة وضع بداية أو نهاية لحياة الكائنات اللامادية . فالعالم فى كل مراحل كماله (بما يتضمنه من أنواع) مطبوع بطابع القدم . وهكذا يصبح هذا السؤال : « هل توجد حياة أخرى ؟ » سؤالا بلا معنى ، فالعالم أزلى أبدى (١٥) .

---

(١٤) Mandonnet : Siger de Brabant : 1ère partie p. 133 à 135, et 2ème partie p. 158 a 168 De anima intellectiva.

(١٥) De Wulf : Histoire de la philosophie médièvale, Tome II, p. 99.

Bréhier : La philosophie du moyen-âge. p. 336.

يمكننا القول اذن باختصار وبوضوح أن النفس العاقلة خالدة وأزلية عند سيجر تماما كما هى خالدة عند ابن رشد وان كانت هذه النفس عندهما هى النفس الكلية ، نفس كل النوع البشرى أما النفوس الفردية فليس لها أى نصيب من الخلود عندهما ٠

وتتكون النفس العاقلة عند سيجر ، كما تتكون عند كل المشائين، من عقل فعال ومن عقل ممكن ، وكان سيجر يذهب كرشدى مخلص ، قبل عام ١٢٧٠ - وهو العام الذى ظهر فيه التحريم الشهير كما انه كذلك العام الذى كتب فيه توماس الأكوينى كتابه الشهير ضد الرشديين - الى أن العقل الفعال قوامه تفكيرنا التجريدى ، أما العقل الممكن فهو حامل هذا الفكر ٠ وكان سيجر يعتقد أن هذين العقلين يستحقان أن يسميا ، نظرا لتحقق نشاطهما فينا بواسطة الصور الخيالية الشخصية ، بالنشاط الشخصى الخاص ٠ وذهب سيجر فى كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » ، حيث يدافع بلا تحفظ ولا حذر عن القضايا الرشدية الأساسية فى النفس ، الى أن النفس الكلية الواحدة (النفس العاقلة بالطبع) تتحد بأفراد النوع الانسانى بواسطة قوتها الدنيا التى تعمل بواسطة الصور الخيالية ، تلك الصور التى تختلف من فرد لآخر ٠ وذهب الى ماذهب اليه ابن رشد من أن العقل السلبى الهيولانى واحد لدى كل أفراد النوع ٠ ولا يتحد هذان العقلان (أى العقل الممكن والعقل الفعال) بالأبدان بجواهرهما بل بنشاطهما فحسب ٠ ويرى سيجر وهو ما رآه ابن رشد أيضا أن العقل الممكن يعرف منذ الأزل العقل الفعال الذى هو فعله وكماله الا انه لا يتحد به ٠ وكلا العقلان الكليان عنده ، كما هما عند ابن رشد ، خالدان أزليان ٠ ويمكن تلخيص نظرية سيجر فى علاقة العقل الفعال بالعقل الممكن الهيولانى كالآتى :

١ - أن العقل الفعال يعمل فينا ويصبح ملكا لنا بصفة شخصية بواسطة الصور الخيالية ٠

٢ - أن العقل ، سواء كان فعالا أم منفعلا ، مفارق لنا ٠

٣ - أن الصور الخيالية ما هى الا العنصر المادى فى عمل العقل أما من حيث عنصره الصورى أى من حيث الفكر فان العقل لا يتحد

نا • وقد لاحظ سيجر أن نظريته فى وحدة النفس من شانها ان تثير عددا من المشاكل التى تدور جميعها حول هذه المشكلة الأساسية : كيف يمكن لتعقل العقل الكلى المشترك أن يكون فى ذات الوقت هو تعقل العقول الفردية ؟

ولذا وضح سيجر الركنين الأساسيين لهذه المشكلة : فمن جهة نحن كأفراد مدركين أننا نعقل ، ومن جهة أخرى لا يمكن للعقل ان يكون صورة جوهرية للجسم ، والعقل عنده يتحد بالأفراد بواسطة الصور الخالية Phantasmes التى هى صور شخصية • فاذا كان هذا الاتحاد عرضيا بالنسبة للأفراد ، فانه بالنسبة للنوع الانسانى اتحاد أساسى وجوهرى • ويرى سيجر مثل ابن رشد ، أستاذه الذى يذكره كثيرا فى كل مسائل كتاب « مسائل فى الكتاب الثالث » كمصدر أساسى يعتمد عليه ، ان العقل الفعال والعقل الممكن ليسا جوهرين بل هما قوتان لنفس الجوهر (١٦) •

الا أن هذا الموقف الرشدى الذى التزم به سيجر تغير ، فى الظاهر على الأقل ، ابتداء من عام ١٢٧٠ وذلك على اثر هجوم القديس توماس على الرشديين فى كتابه الشهير « فى وحدة العقل » • ولذلك نرى سيجر يجتهد فى أول رد له على توماس ، ونقصد به كتابه « فى العقل » ، فى أن يظل مخلصا لوحدة النفس • ويحاول الرد على الاعتراضات التى وجهها القديس توماس ضد الرشديين • الا أن كتابه الأخير فى النفس « فى النفس العاقلة » يكشف عن تردد واضح فى موقفه ، كما يكشف عن احساس بصعوبة التغلب على الاعتراضات التى تثيرها نظرية وحدة النفس العاقلة كما يكشف عن عودة ، لا ندرى ان كان صادقا أم لا ، لتعاليم العقيدة المسيحية (١٧) •

---

(١٦) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 431 — 432 et Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima, dans Van Steenberghen : Siger de Brabant, 1ère partie, p. 165 à 173, et Ibid 2ème partie 628.

(١٧) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 387.

ونلاحظ تغييرا آخر طرأ على نظريته فى العقل الفعال على اثر ازدياد الضغط الدينى وعلى أثر قمع حرية الفكر الذى قامت به الكنيسة بهمة لم تعرف الكلل · فهو فى « فى العقل » يذهب الى أن العقل الفعال هو الله نفسه مع تأكيده على أنه يدخل فى تكوين للنفس العاقلة من حيث مساهمته فى عملها التجريدى · واعتبار العقل الفعال هو الله لهو دليل على أن التشبيهات الأفلاطونية المحدثة قد أفسدت نقاء أرسطية سيجر اذ كان قبل ذلك فى كتابه « مسائل فى الكتاب الثالث » يعتبر العقل الفعال جزءا من النفس العاقلة دون أى ذكر لتماثله مع الله · وفى هذا الكتاب الأخير كان سيجر يرفض أى علاقة بين الجواهر المفارقة، ولكنه « فى العقل » يذهب الى أن هذه الجواهر تعرف بعضها البعض بواسطة نوع من الاتحاد المباشر بل ان الله ذاته يعرف بهذه الطريقة · وتذكرنا هذه النظرية بالنظرية اللاهوتية الخاصة بادراك السعداء لله عند توماس الأكوينى (١٨) ·

هل تخلى سيجر بالفعل عن القضايا الرشدية الأساسية فى النفس نتيجة للهجوم على الرشدية ؟ أم هل استمر ايمان سيجر بقضية وحدة النفس ؟ ان ما يحدد اجابتنا عن هذا السؤال هو مدى اعتقاده فى وحدة العقل الفعال · وبالرغم من أن وحدة النفس العاقلة عند ابن رشد كانت تعنى وحدة العقل الفعال من جهة ، ووحدة العقل الهيولانى من جهة أخرى ، فان القول بوحدة العقل الفعال فحسب يكفى لتكفير صاحبه ويكفى لجعله يقول بوحدة النفس العاقلة · وقد رأينا أن سيجر قال بوحدة كل من العقل الفعال من جهة والعقل الهيولانى من جهة أخرى كما بينا فى العرض الذى قدمناه · فالأفراد يختلفون فيما بينهم عقلا نتيجة لاختلاف الصور الخيالية الشخصية الفردية · لقد انكر سيجر ، مثله مثل أستاذه ابن رشد فردية العقل ، فالخالد الأزلى عندهما هو العقل الانسانى على الاطلاق ، هذا العقل الواحد المشترك بين الجميع ·

---

(١٨) ١ ص ٣٢٩ رقم ٢ · Ibid p. 445 à 447.

الخاتمـــــــة :

اختلف سيجر دى مع « الفيلسوف » ، ومع شارحه الأعظم من حيث أن النفس لم تـكن عنـده هى صـورة جوهرية للانسان ، أى أنه اختلف معهما فى تعـريف النفس · الا أنه أخـذ ، فيما عدا ذلك . بكل دقائق تأويل ابن رشد لنظرية النفس الأرسطية · فالعقل عنـده واحد كمـا هو عند ابن رشد ، سواء كان هـذا العقل هو العقل الفعـــال أم كان عقـلا منفعـلا · والعقل الفعـال والعقل الهيولانى عنـده كما همـــا عند ابن رشـد ، خالدان أزليـان لـكونهما كليين ، أما العقل الفردى فهو فان بفناء الجسد · والعقل الفعـــال عنـد كليهما خارج النفس الانسانيـة الفردية وان كان سيجر فى مؤلفـاته الأخيرة – متأثرا بالأفلاطونيـــة المحدثة – قـد ربط بينـــه وبين الله · وصحيح ان كتابى سيجر فى النفس « فى العقل » و « فى النفس العـــاقلة » يعكسان تراجعـا واضحا عن هـذا الموقف الرشـدى الذى تحدثنـا عنه ، الا أننـا نعتقد انه كان تراجعـا ظـاهريا نتيجـة للاضطهاد الدينى والفكرى السائدين فى الفترة التى ظهر فيهـا هـذان الـكتابان · ومن الصعب فيما نعتقد أن يتصادف حدوث هذا التراجع فى نفس الفترة التى اشـتد فيهـا الهجوم على الرشديين ، وان يحـدث الالتزام بالعقيـدة وبقضـاياها فجاة على أثر اشـــتداد قســوة الـكنيسة على الخارجين على العقيـدة · وهل يمكن أن يحـدث فى العصور الوسطى تغيرا فـكريا عميقا مثل هذا الذى نلحظه عند سيجر وفى فـترة قصيرة للغاية كما كان الحال بالنسبة لفيلسوفنا ثم نصدقه ؟!

الفصل الرابع

نظرية النفس العاقلة
عند المدرسة الرشدية اليهودية

أولا ـ نظرية النفس العاقلة عند موسى بن ميمون :

يؤكد موسى بن ميمون على أهمية علم النفس ويقول فى الدلالة : « أن من لم يدرس الأعمال التى تتناول العقل لن يفهم الكثير فى الميتافيزيقا » (١) .

(أ) ماهية النفس العاقلة عنده :

النفس عنده هى التى تحرك الانسان وهى صورته ، وهى ليست جوهرا بل هى نشاط موحد ، كما أنها واحدة وان تعددت وظائفها . وبعض هذه الوظائف تسمى نفوسا ولذا يتوهم الكثيرون أن هناك الكثير من النفوس . ويقسم ابن ميمون النفس الى خمس والمقصود هنا طبعا خمس وظائف وهى النفس الغازية ، والحساسة ، والمتخيلة ، والشهوانية والعاقلة (٢) . والنفس التى تمثل صورة الانسان هى النفس العاقلة فحسب (٣) . والانسان الحقيقى هو الذى يحصل على

---

(١) Le guide des égarés ; 1ère partie, chap. 68, p. 303.

(٢) Ibid : 1ère partie, chap. 72 p. 355 ; 3ème partie : chap. 12, p. 80 ; et Lévy : maimonide p. 97 — 98.

(٣) Le guide des égarés : 1ère partie. chap 41 p. 146.

هـذه الصـورة باتحـاد العقل السلبى بالعقل الفعـال . أما من لايستطيع تحقيق هـذا الاتحـاد فانه لا يكون انسانا بل هو حيوان له وجه انسانى . ويمكن اعتبـار النفس بمثـابة المـادة واعتبـار العقـل بمثـابة الصـورة (٤) .

ما هى علاقة النفس بالجسم عنده ؟

ان الادراك العقلى ليس مقره المـادة وان كان مرتبطـا بهـا بواسطة قـدرة التفكير التى هى قـدرة فيزيقيـة . ان القـدرة العـاقلة قدرة فى جسم لا تنفصـل عنـه ولا تفارقه . الا أن العقل المستفاد ليس كذلك بل هو مفـارق للجسم وهو يفيض عليه . ان الانسان ليس وحـدة بل هـو ثنائيـة عنـد ابن ميمون ، والدليل على هـذا أن العقل المستفاد وحده هو الخالد وهو وحـده الذى ينفصـل عن الجسم عند الوفاة . وطوال حيـاة الانسان يختلط العقل المستفاد فيه بالنفس . وبهـذا المعنى ترتبط المعقولات بالمـادة . العقل هو الصـورة اذن والنفس هى المـادة والاثنان يكونان وحـدة واحـدة . والعقل المستفاد هو صـورة الصـورة (أى هو صـورة العقل) ، فهو تلك الصـورة التى يحققهـا الانسـان بمجهوده الشخصى ، وهو جوهر مفـارق وبسيط أى هو العقل الذى يفيض علينـا ليربط بيننـا وبين الله (٥) . والعقل مبدئيـا ليس الا استعدادا خالصـا يتحول الى الفعل عنـدما يستقبل الصـور أى مهـايا الأشياء . ان العقل يستقبل أولا هذه الصـور كأنهـا أشـياء خارجة عنده ، وهو فى هـذه الحـالة يكون عقليـا سلبيا nous pathetikas . ثم تبـدأ فاعلية العقل العـاقل بالنسبة للصـور التى يستقبلها ليتعرف لا على أشياء غريبة عنـه بل على طبيعتـه الخاصـة من خلال هذه الصور . وفى هذه اللحظة يصـبح كل من العقل والمعرفـة المعقـولة شـيئا واحـدا . ان هـذه الايجابيـة التى تتم بواسطة النشـاط العـاقل هى العقل الفعـال nous Poietikos ان العقل السلبى بالنسبة للعقل الفعـال هو بمثابة

---

(٤) Ibid : 1ère partie, chap. 7 p. 51 et 3ème partie chap. 8 p. 48.

(٥) Maimonide : Le guide des égarés. Tome 1, chap. 32 p. 109 — 110 et 2ème partie chap. 52 p. 107.

المـادة بالنسـبة للصـورة ، ولذا فالعقل السلبى فان والعقـل الفعـال خالد . ان العقل الفعـال عنـد موسى بن ميمون هو اذن الذى يجعـل المـادة تتقبل الصـورة أى أنه هو الذى يجعل العقل السلبى الذى يلعب دور المـادة يتقبـل الصـور المعقولة ، فدوره هو تحويل العقل السلبى الى عقل مستفاد . وفعل العقل الفعـال دائم لا يتوقف أبدا ، أى هـو يحول باستمرار العقل بالقوة الى عقل بالفعل ، وعـدم تجلى هذه الفاعلية اذا حـدث انما يرجع الى خلل فى المـادة (٦) . والعقل المستفاد تبعـا لذلك ليس قـدرة فى جسم بل هو مفـارق للجسم الانسانى وهو يفيض على هذا الجسم .

لم يكن ارسطو يعتقد فى وجود عقل (فعال) nöus موجودا خارج العقل الانسانى ، أما المشاؤون العرب فقد اجتهدوا فى التوفيق بين أرسطو والأفـكار الأفلاطونيـة المحـدثة وخاصـة نظرية الفيض ، ولذلك ذهبوا الى أن العقل الفعـال ليس قـدرة من قـدرات النفس الانسانية بل هو آخر العقول المفـارقة الخالصـة . وقـد ذهب ابن ميمون مذهب الاسكندر الأفروديسى فى تأويله لنظرية العقل الأرسـطية فاعتبر أن العقل الفعـال موجود خارج الانسان وان لم يوحـد بينـه وبين الله .. ولـكنه من جهة أخرى رأى أن ثمـة عقل فعـال خالد خاص بكل نفس فردية ، وهو فى هـذا يخـالف كلا من الأفروديسى وابن رشـد .. ذهب ابن ميمون الى أن العقل الفعّـال الـكلى موجود خارج النفس معتقدا انه يتبع فى ذلك أرسطو وغير منتبـه الى أن هـذا القول هو فى الحقيقـة قول ابن رشد . كمـا ذهب مذهب المشائين العرب المتأثرين بالأفلوطينية بقوله ان العقل الفعال يخلق بالفيض . ان العقل الفعـال عند ابن ميمون يفيض على عقلنـا ، وهو مصـدر لا ينضب للفيض (٧) . يقول ابن ميمون « ان الذى يمنح الوجود للعقل هو أيضـا عقل ، انه العقل الفعـال ... ان دور العقل الفعـال

---

(٦) Le guide des égarés : 2ème partie, chap. 12 p. 99 — 100 et chap. 18 p. 138 et suivant et Lévy : Maimonide p. 107 — 108.

(٧) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 68, p. 304. et 2ème partie, chap. 12 p. 100 et suivant.

الموجود فينا والذى يفيض عن العقل الفعال الكلى هو نفس دور عقل أى فلك • وقد فاض هذا العقل عن العقل الخالص وبه يدرك الفلك العقل الخالص » (٨) •

ويختلف حظ الأفراد من حجم فيض العقل الفعال على عقولهم لاختلاف درجة استعداد نفوسهم العاقلة لاستقبال هذا الفيض • وكمال الانسان فى أن يتحول الى عقل بالفعل أى الى عقل مستفاد ولا يتحقق هذا الكمال الا للسعداء الذين لديهم أكبر استعداد ممكن لتلقى فيض العقل الفعال (٩) • أما العقل الهيولانى عنده فهو فاسد كما ذهب ابن رشد •

ولابد من الحديث هنا عن نظرية النبوة عند ابن ميمون لأهميتها بالنسبة لنظرية النفس العاقلة عنده • جاءت نظرية ابن ميمون فى التبوة نظرية فلسفية تماما لأن للنبى عند اليهود دورا دينيا واجتماعيا من الدرجة الأولى • فالنبى نظرا لطبيعته الروحية والجسمانية أكثر الناس قابلية لاستقبال الفيض المستمر الآتى من العقل الفعال • والوحى ثابت لا يتغير ، فهو حقيقة خارج الانسان ، ولكل فرد استعداد معين لاستقباله • ان النبوة فيض من الله بواسطة العقل الفعال على القدرة العقلية أولا ثم على القدرة الخيالية ثانيا • وهى اذا فاضت على القدرة العقلية وحدها خلقت طبقة العلماء المتأملين ، أما اذا فاضت على الخيال وحده فانها تخلق طبقة رجال الدولة والمكشوف عنهم حجاب الغيب • والنبى وحده هو الذى يكون الفيض بالنسبة له على قدرتين ، أى على قدرته العقلية وعلى قدرته الخيالية على السواء• وهذا الفيض الذى يفيض على النبى كاف لينتشر ، من خلاله ومن خلال القوانين التى يقدمها ، على بقية الناس • ويقوم كل مجتمع منظم على النبوة ، وما دور الحاكم الا الخضوع لتعليماته (١٠) • ونظرية النبوة

---

(٨) Ibid : 2ème partie, chap. 4 p. 57.

(٩) Ibid : 3ème partie, chap. 27 p. 212.

(١٠) Brehier : La philosophie du moyen-âge, p. 249, et le guide des égarés : 2ème partie chap. 37 p. 291.

هـذه ليست من ابتكار ابن ميمون بل كان أول من ابتكرها هو ابن سينا ثم تبلورت بعـد ذلك فى فلسفة الغزالى ٠ وكان رينـان يعتقد أن هـذه النظرية ، مع غيرها من النظريات ، قـد أخـذها ابن ميمون عن ابن رشد حتى أنه اعتبر أن كل فلسفة ابن ميمون لا ينقصها الا اسم ابن رشد ٠ الا أن هـذه النظرية ، على سبيل المثـال ، تبين مدى ابتعـاد ابن ميمون عن الخط الأساسى فى فلسفـة ابن رشـد ٠ فابن رشد فيلسوف مشائى يجتهد دائمـا أن يظل فى دائرة الفلسفة الأرسـطية الخالصـة ، أما ابن ميمون فهو عالم لاهوت ملتزم بعقيـدته وكل همـه لا اكتشـاف الحقيقة الفلسفية بل اعطـاء العقيـدة اليهودية تفسيرا فلسفيا يفيـدها : الا أن هـذا لا يمنع أن يكون ابن ميمون قـد أخـذ بعض عنـاصر نظرية ابن رشد فى النفس فالنفس العـاقلة عنده هى صـورة الانسان كما رأينـا ، تماما كما هى عند ابن رشد ، والعقل الهيولانى فاسد عند كليهما والعقل الفعال الـكلى خارج الانسان ، وان أضـاف ابن ميمون ان لـكل فرد عقل فعال خاص وفردى وخالد أيضا ٠

(ب) الخلود عند ابن ميمون وموقفه من نظرية وحدة النفس :

أما فيما يتعلق بمصير النفس الانسانية بعد الموت فيمكننا القول أن ابن ميمون كان متأثرا من ناحية بابن رشد ، كما كان من ناحيـة أخرى مبتكرا لنظرية لاهوتيـة يهودية ٠ لم يكن الخلود عنده من نصيب النفوس الانسانية كافة بل كان من نصيب نفوس الصفوة فحسب . تلك النفوس التى يسميها الـكتاب اليهـود عادة فى العصـور الوسـطى بنفـوس المقسطين Les Justes (١١) ٠ كيف يكون ذلك ؟ رأينـا أن العقل الانسـانى عنـده يمكنه التحول الى عقل بالفعل عند الصـفوة وعنـدئذ يكون قـد حقق كماله ، وهو بادراكه للمعقول يكتسب الفضـائل العقليـة ويضـمن الخلود (١٢) ٠ وتتميز هـذه النظرية كمـا هو واضح بصـبغة صـوفية واضحة للغـاية خلت منها تمـاما نظرية ابن رشـد اللهم الا لو أخـذنا بما جاء فى رسالته عن الاتصـال ٠ ويذهب جيلسون الى أن ابن ميمون

---

(١١) Le guide des égarés : 1ère partie, chap. 70, p. 327.

(١٢) Le guide des égarés : 3ème partie, chap. 54 p. 462.

قال بنظرية فى النفس متأثرة بشدة بابن رشد أدت به الى تصور خاص جدا فى الخلود · ان الانسان يمتلك العقل السلبى فعلا كشىء خاص به وهو يتحول عند بعض الناس بواسطة تأثير العقل الفعال الى عقل مكتسب · ويختلف هذا العقل المكتسب باختلاف درجة كمال الانسان · ويعود هذا العقل ليتحد بالعقل الفعال بعد الوفاة ، وعلى الانسان أن ينقذ بقدر الامكان ذاته بأن يثرى عقله من خلال الاشتغال بالفلسفة(١٣) ونعتقد أن جيلسون كان يقصد بذلك أن ابن ميمون اعتمد على الكثير جدا من أسس نظرية النفس العاقلة عند ابن رشد الا أنه كون من هذه العناصر ، ومما أضافه اليها من عناصر لاهوتية يهودية ، نظرية خاصة ومتميزة فى الخلود ·

ذهب ابن ميمون كأستاذه ابن رشد الى أن مبدأ التعدد فى الموجودات التى بها مادة ، ومنها الانسان ، هو المادة ، أما مبدأ التعدد ، فى العقول المفارقة للاجسام فهو مبدأ مختلف تماما الا وهو العلاقة بين العلة والمعلول · فالنفوس الانسانية نظرا لاتحادها بالأجسام خلال الحياة تتميز بعضها عن بعض بهذه الأجسام ، أما بعد الوفاة فانها تصبح بلا اجسام وبالتالى فهى لا تقبل التعدد بأى شكل من الأشكال الا من حيث ان بعضها هو علة وجود الأخرى · ويعترف ابن ميمون نفسه بأخذ هذه النظرية عن ابن باجة الذى تأثر به ابن رشد من قبل (١٤) · ابن ميمون يقول اذن بوحدة النفس العاقلة وهى أهم نظرية ميزت الفلسفة الرشدية ويدهشنا فى الحقيقة قول ابن ميمون بهذه الفكرة بالرغم من تمسكه الشديد بعقيدته الدينية ، وهو لم يقل بها أبدا بالطبع بوضوح وبجزم وانما [illegible] ذلك من خلال تلميحات موحية (١٥) ·

حاول ابن ميمون ، انقاذا لفكرة الخلود الفردى ، أن يبرز فكرة خلود العقل المستفاد أو المكتسب · ولفهم نظرية ابن ميمون فى النفس لابد ان

---

(١٣) Gilson : History of christian philosophy in the middle ages p. 230.

(١٤) Duhem : Le système du monde, tome V, p. 187-188.

(١٥) Maimonide : Le guide des égarés. Tome I, chap. 70 p. 328.

نضع دائمـا فى اعتبـارنا أنه كان فى المقام الأول لاهوتيـا ولذلك فهـو حريص بالرغم من أرسطيته ، وبالرغم من أنه لم ينجح فى تحقيـق ذلك بشكل ملحوظ فى رأينـا ، على التمسـك بفكرة الخلود الفردى التى تقول بهـا كل الأديان ٠

وعلى الرغم من أن ابن ميمون قـد اتفق مع معاصره ابن رشـد فى التفرقة بين المعـانى الظـاهرة للعقيـدة التى هى من نصيب العـامة ، وبين المعـانى الباطنيـة التى هى من نصيب الصـفوة فقط ، فانه اختلف معـه صراحة فى مطالبتـه بضرورة الـكشف عن بعض الحقائق الأساسية للجميع ٠ ويبـدو أنه اعتبر هذه الحقـائق ضرورية للنـاس كافة من أجل الفوز بالخلود وبالرحمة ٠ وكان هذا المفهوم هو أسـاس تصوره للخلود فى المشنه توره Mishneh Torah) فالخلود والسعادة الأبدية متوقفان عند ابن ميمون اذن على معرفة عـدد من الحقـائق عـددها هو بثلاث عشرة ، منهـا وجود الله ، ووحـدته ، وخلوده ، والثـواب والعقاب فى الآخرة والبعث (١٦) ٠

الخاتمـــة :

يمكننا القول بعـد هـذا العرض ان نظرية النفس العـاقلة عنـد ابن ميمون نظرية أرسطية - رشـدية فى خطوطهـا العريضة ، أو من حيث الأسس التى اعتمـدت عليهـا ٠ واذا كان ابن ميمون قـد جاء ببعض الابتكارات فمرجع ذلك الى كونه عالم لاهوت ورجل دين قبل كل شىء ٠ فهو يفكر وفى ذهنـه دائما محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لصـالح الدين وليس لصـالح الفلسفة ٠ فالدين عنده هو الغاية وتفسيره عقليـا بقدر المستطاع هو هدف كل فلسفته ٠

---

(١٦) Julius Guttman : Maimonide as philosopher in "The Universal Jewish Encyclopaedia" Volume 7, p. 292.

ثانيا ـ نظرية النفس العاقلة عند اسحاق البلاغ :

(أ) علاقة النفس بالبدن عند البلاغ :

كان حديث البلاغ عن النفس مختصرا وغامضا بحيث أن دارس فلسفته لابد وأن يجد صعوبة فى تكوين فكرة واضحة ومتكاملة عن نظريته فى النفس العاقلة ٠ ولم نجد نصا واحدا يعالج تعريف النفس أو ماهيتها عنده ، ولذا نغفل الحديث فى هذا الموضوع ٠ اما عن علاقة النفس بالجسم فان النصوص التى تتناولها عند البلاغ غامضة جدا بحيث يصعب علينا تبين ما يريد قوله ، والنص الأساسى عنده فى هذا المجال عبارة عن ملحوظة له على نص من مقاصد الفلاسفة للغزالى يبرهن فيه الغزالى على أن فعل التعقل ليس جسمانيا ٠ يقول البلاغ تعليقا على رأى الغزالى « ان النفس بالفعل ليست فى الجسم ، لأنها لا تستقر كما نعلم فى مكان » (١٧) ٠

ويحاول فاجدا أن يوضح هذا النص بالرجوع الى ما يمكن بان يكون البلاغ قد اعتمد عليه لتكوين رأيه ٠ فمن المعروف أن أرسطو كان يعتقد أن كل قوى النفس ـ بما فيها القوة العاقلة ـ تحتاج بالضرورة لتأدية وظائفها ، الى الجسم ، اذ قال أرسطو فى « النفس » : « واذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير ٠ ولكن اذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل ، أو لا ينفصل عن التخيل ، فان الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن » (١٨) ٠ ومن جهة أخرى اكد ابن رشد فى تأويله لهذا النص أن العقل المادى عند أرسطو مفارق للجسم وان كان من جهة أخرى لا يمكنه التعقل بدون الخيال ٠ ويبدو أن هذا كله كان فى ذهن البلاغ عندما كتب هذا النص ٠ وفى ضوء ما سبق يكون تفسير هذا النص كالآتى : من المؤكد أن النفس تمارس نشاطا خياليا ونشاطا عاقلا ٠ وبينما يرتبط النشاط الأول بالجسم فان النفس ذاتها ليست مرتبطة به بما أنها لا يمكن أن تستقر فى مكان ٠ لا توجد

---

(١٧) Isaac Albalag : Note LXXVI dans Vajda : Isaac Albalag p. 239.

(١٨) كتاب النفس : ص ٦ ٠

اذن وسـيلة طبيعيـة لتفسير كيف يمكن للنفس أن تمارس هذين النمطين من الوظـائف فى آن واحد · لابد من الرجوع اذن « للمعجزة » لتفسـير ذلك (١٩) ·

(ب) خلود النفس العاقلة عنده وموقفه من نظرية وحدة العقل :

ولعل المشكلة الثانيـة التى يعـالجها البـلاغ بعد مشكلة علاقـة النفس بالبـدن هى مشكلة مصير النفس العـاقلة بعد فسـاد اتحادها العرضى مع الجسم · وهو ينـاقش هنـا مشكلة « وحدة العقل » الشهيرة · والغريب أننـا نجـده يتخلى فى هذا المقـام عن اخلاصه الدائم للرشدية · ويمكننا فهم هـذا التخلى بسهولة لو وضـعنا فى اعتبـارنا ان نظرية ابن رشد فى وحـدة النفوس المفـارقة للجسم لا يمكن قبولهـا فى حالة الالتزام بالعقيـدة الدينيـة التى تتمسك بفكرة الجزاء الفردى كقضية ايمانيـة اساسية · ولا يتفق ميل البـلاغ للحل الدينى فى هـذه المشكلة ، وهو الفيلسوف العقـلانى الجرىء ، مع اتجاهـه الفلسفى العـام · ألم يقل البـلاغ عن كتابه ، مقارنا اياه بدلالة الحـائرين لابن ميمون : « ان هذا الـكتاب ليس له طـابع دينى (نورانى) مثل كتابه · وهو غير موجـه للعـامة ، واذا حاول أحـدهم بالصـدفة قراءته فانه سيمله وسيعرض عنه لأنه لن يفهم منه شيئا منذ البـداية » (٢٠) ·؟ الا أنه يقول أيضـا فى تصـدير كتابه ان الاعتقـاد فى خلود النفوس والاعتقـاد فى وجود الثـواب والعقـاب يكونان ، مع الاعتقـاد فى وجود اله عادل يثيب ويعـاقب ، وفى وجود عنـاية الهيـة ، العقـائد المشـتركة بين كل الشرائع المنزلة ، بل أن الفلسفة تقبلها وتحاول البرهنـة عليها · ولـكن بينما تعلمنـا الشريعـة الموحاة هذه الحقـائق وفق منهج يتفق وادراك العـامة أى بمنهج روائى قصصى نجد أن الفلسفة تعلمنـا اياها بالمنهج البرهانى الذى لا يصلح الا للخاصة (٢١) ·

---

(١٩) Vajda : Isaac Albalag, arverroiste juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali p. 16.

(٢٠) Vajda : Isaac Albalag p. 165 — 166.

(٢١) Isaac Albalag : Prologue dans Vajda : Isaac Albalag p. 16.

ويرى البـــلاغ ان هنـــاك عـدة أسباب لتعدد الموجودات وتفردها • فالتعدد يرجع اما لاختلاف الصـور ، واما لاختـلاف المـادة الحـــاملة للصـورة ، واما للزمان ، واما أخيرا للعرض • ومن الواضح طبعـــا ان التعـدد بالنسبة للموجودات ذات المـادة يمكن أن يرجع للعوامل الثلاثة الأخيرة فحسب لأن الصـورة تـكون فى حالة هذه الموجودات واحدة بالنسبة لـكل أفراد النوع • وبالنسـبة للنفس الانسانيـة عنـدما تفـارق الجسم بعـد الموت ، أى عنـدما لا تصبح هنـــاك مادة بالنسبة لهـا ، فان المادة لن تـكون بالنسبة لها مبدأ من مبادىء التعدد • والزمان كذلك ليس عاملا من عوامل التعـدد بالنسبة للنفس الانسانية لأنهـا (أى النفس الانسانية) لا تتحرك بذاتهـا وبالتـــالى فهى لا تقع تحت طائلة الزمان • وبعد الموت لا تختلف النفوس فيما بينهـا بسبب الأعراض التى كانت تختلف بواسطتها اثنـــاء اتحـادها بالبـــدن بل تختلف فحسب بسبب الأعراض الخاصة بهـا كجواهر قائمـة بذاتهـا مثل عرضى العلم والجهل • ان مثل هـــذه الاعراض تصبح بعـد الموت هى علة الاختـــلاف الوحيد بين النفوس أى تصبح هى مبـدأ التفرد والتعـدد بالنسبة لهـا • والبلاغ يعرف تمـاما الاعتراض الذى يمكن أن يوجهه ابن رشد لمثل هـذه النظرية فى التفرد والتعـدد • ففى امكان ابن رشد ، فى حدود أسس نظريتـــه الخاصـــة بوحدة النفس العـــاقلة ، أن يقول معترضـا أن المعرفـــة التى تمتلـكها النفس المفـــارقة للجسم ليست هى ذات المعرفـة التى تـكون لديها خلال اتحـادها بالجسـم قبـــل الموت • انهـا معرفـة من نوع آخر تتساوى فيهـا كل النفوس • الا أن البـلاغ يرفض « صراحة » (ولنـا تحفظ على هـذا اللفظ اذ نعنى به صراحة القول وان كنا لا نعنى به صـدقه) نظرية ابن رشـد ويفضـل عليهـا نظرية الغزالى • يقول « اننـا ، نحن الذين نؤمن بالتوراة ، أبعد ما نـكون عن الايمان بنظرية ابن رشد • ان نظرية الغزالى أفضـل ، لأننـــا لو أخـذنا بالنظرية المضادة (ويقصد بها نظرية ابن رشـد) فلن يكون هنـــاك جزاء ولن يكون الحكيم أفضـل من الغبى باى حال من الأحوال •

والحقيقـة انه قـد تبين من كتاب النفس ان العقل بالفعل هو صورة النفوس الانسانيـة ، ولهـذا فتلك تختلف فيما بينهـا عنـدئذ بما اكتسبته

من هـذه الصـورة ومن هذه الزاوية يصيبها التعدد مثلما تختلف الصور المفارقة فيما بينهـا بصورها » (٢٢) ٠

ويعتقد فاجـدا أن البـلاغ لم يقبل حلا دينيـا لهـذه المشكلة الفلسفية الخطيرة بل اقترح حلا عقلانيـا من شأنه انقـاذ مفهوم تمايز النفـوس وتعـددها بعـد تجردها من المـادة : فالنفس فيما ذهب البلاغ تحقق كمالها بواسـطة التحقق الـكامل لامكانياتها العقلية ٠ وهى تـكون كاملة اذا ما تحولت كلية الى عقل بالفعل ، ان الجزء العـاقل فقط هو الخـالد فى النفس الفردية ، وهو يدخل العـالم المعقول بما اكتسبه من عقل بالفعل٠ وتختلف النفوس فيما بينهـا باختـلاف قـدر ما اكتسـبته من العقـل بالفعـل (٢٣) ٠

وسواء كان ما قـدمه لنـا البـلاغ حلا عقلانيـا متأثرا بمذهب ابن سينا كما ذهب فاجدا ، أم كان كمـا نعتقـد نحن محاولة للخروج من مأزق كان سيجد نفسه فيـه لو أنه أخذ بنظرية ابن رشد فى وحدة النفس، فان هذا الحل يتعـارض بشدة مع التفسير الذى يقـدمه لنـا البـلاغ لقصـة الخلق ٠ يوحى هـذا التفسير بقوة بأن فيلسوفنـا يؤكد عودة العقل الانسانى بعـد تخلصـه من المـادة الى العقل المفـارق ٠ ومعنى هـذا أن فيلسوفنـا عاد فـذهب مذهب ابن رشد بعد أن كان يدعى رفضـه ٠ ألا يعطينـا هـذا التخبط أو هـذا التردد حق الاعتقـاد أن الحل الذى اقترحه صـاحبنا كان فى حقيقـة أمره حلا صوريا تماما لا يعكس اقتناعا حقيقيـا ؟٠ وتوضيحا لرأينـا نقول ان البـلاغ ذهب فى تفسيره لقصة الخلق الى أن ثمة حرارة روحية (لا مادية ومعقولة) تفيض عن الأجسام السماوية على العنـاصر ، وهى علة التوالد ٠ وبواسطة هـذه الحرارة السماوية تـكون العنـاصر المختلفـة الـكائنات التى تتوالد ٠ ويطلق على هـذه القوة اسـم الطبيعـة كما يطلق عليها اسم القـدرة الخالقـة أو النفس . فـكلها مصطلحات تدل على مفهوم واحـد ألا وهو الصـورة الموجودة فى حرارة سماوية معينـة لأن لـكل جسـم سـماوى حرارته

---

(٢٢) Isaac Albalag : Note LXXVI p. 244.

(٢٣) Vajda : Isaac Albalag, p. 245.

السماوية الخاصة به · وتسيطر كل من النفس الحيوانية الكلية والنفس النباتية الكلية ، على كل من النفس الحيوانية والنفس النباتية الموجودة فينا طوال مدة وجود هاتين النفسين فينا ، وبعد انفصالهما عن الجسد تتحد هاتان النفسان ـ بالنفسين الكليتين ، تماما كما تعود القوة العاقلة عندما تصبح عقلا بالفعل الى مصدرها الذى هو عالم العقل · أما اذا كانت هذه القوة العاقلة الموجودة فينا مجرد قوة لم تكتسب بعد صورة العقل الفعال فانها تعود من النفس الحيوانية والنفس النباتية الى هذه الحرارة الطبيعية التى هى « نهر النار » (٢٤) ·

ألا يعنى هذا الحديث أن النفوس العاقلة الفردية تعود بعد الوفاة للنفس الكلية التى هى مصدرها لتذوب فيها ؟ (وهذا بالطبع فى حالة تحقيقها لقدراتها العقلية أى اذا أصبحت عقلا مكتسبا أو عقلا بالفعل) وأليس هذا ما قاله فيلسوفنا العربى العظيم ابن رشد قبل هذا الفيلسوف اليهودى ؟ ولابد ان وطأة الدين والمناقشات الحامية حول قضية وحدة النفس التى عاصرها البلاغ عند زملائه اللاتين المسيحيين جعلته يعلن تراجعه عن هذه القضية الرشدية بالذات وان آمن فى الحقيقة بالنظرية الرشدية فى النفس · وعندما يقول البلاغ أنه يرفض نظرية ابن رشد ويفضل عليها نظرية الغزالى ، لأن النظرية الأولى تتعارض ومفهوم الجزاء الأخروى وهو ما يحرص عليه كيهودى مؤمن ، فانه يلخص كل موقفه : فلم يكن فى استطاعة البلاغ الأخذ بقضية ، حتى وان اقتنع بها عقليا ، تتعارض صراحة مع العقيدة ، قضية يستحيل التوفيق بينها وبين العقيدة اليهودية بأية صورة من الصور ·

---

(٢٤) Albalag : Excursus XXX dans Vajda : Isaac Albalag. p. 160 à 162.

الخاتمـــــــة

ما يزال فـكر ابن رشد يمثل مجالا فسيحا للبحث : فثمة مؤلفات من مؤلفـــاته العـديدة تنتظر النشر والتحقيق ، وما يزال العديد من النصوص الغامضــة والعسيرة ينتظر الشرح والتفسير ، وما يزال البحث عن مصادر ابن رشد المختلفـــة وعن تأثيره فى من خلفـــه ، ســـواء كانوا مسيحيين أم يهودا دون استكمال • وما هـذا البحث الذى قدمناه الا دراسة لأحـد هذه الجوانب ونعنى به أثر ابن رشد فى فـكر بعض فـــلاسفة ولاهوتى المسيحية واليهودية فى العصور الوسطى • ورأينـــا أن نبدأ دراستنا بباب تمهيدى عن الرشـدية اللاتينيـــة واليهودية من حيث نشأتها وتطورها ، فتنـــاولنا فى الفصـل الأول من هذا البـــاب حيـاة ومؤلفات من شملتهم هـــذه الدراســة ونقصـد بهم ابن رشد ، وألبرت الـكبير والقـديس توماس الأكوينى اللذين يمثـلان الأرسطية المحـافظة أو الأرسطية الارثوذكسية كما كان يطلق عليهـا ، وسيجر دى برابانت أمام الأرسطية الرشدية أو الأرسطية الهرطقيـــة كما يطلق عليهـا (وقـد اكتفينا بدراســته لأنه أهم ممثلى هـــذه النزعة وان وجـد غيره كثيرون يستحقون الدراســة مثل بوبيس دى داسى وبرنييــه دى نيفل) ، وموسى بن ميمون أعظـم لاهوتى اليهـــودية المتفلسفين واسحاق البـــلاغ الفيلسوف الرشـدى اليهودى الحق ممثلين للرشدية اليهودية • وقـد وضـعنا هـذا الفصـل لسببين أولا لأننا اعتقدنا أن دراسة حيـــاة ومؤلفـــات السـابق ذكـرهم من تلاميـــذ ابن رشـد ستساعدنا على تحديد حجم تأثير ابن رشد فى كل منهم ، ومن جهة أخرى فان هؤلاء الذين تنـاولتهم هـذه الدراسة لم يكتب عنهم فى اللغة العربية الا فيما ندر بالرغم من أهميتهم الفلسفية فأردنا تغطيــة هـــذا النقص • وفى دراســتنا لمؤلفـاتهم ركزنا على تلك التى لعبت دورا هاما ومؤثرا فى حركة الفكر الفلسفى وفى تطوره • وخصصنا الفصـل الثـــانى من هذا البـــاب لدراسة تاريخ الأرسطية والرشـدية فى أوروبا المسيحية • وكانت القضـية المحورية فى هـذا الفصـل والتى حاولنـــا دراسة كل جوانبهـا هى تحديد بدء التأثير العربى بعـامة ، والرشدى بخاصـــة ، على الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر الوســـيط • كمـا حاولنـــا معرفة لمن كانت

الأولوية فى التأثير على الفكر المسيحى : أرسطو أم ابن رشد ؟ فمن شأن الاجابة عن هذا السؤال - فيما نرى - تحديد الدور الذى لعبه أرسطو العربى (فى تأويله الرشدى بالذات) فى اليقظة الفلسفية العظيمة التى حدثت فى القرن الثالث عشر فى أوروبا المسيحية . كما كان لابد من دراسة حركة الترجمة عن العربية فى أواخر القرن الثانى عشر وفى بداية القرن الثالث عشر ، ومن التعرض لجهود أعظم المترجمين. لأهمية ذلك بالنسبة للقضية التى تعنينا ، وهى تحديد بدء تأثير ابن رشد فى الفكر المسيحى . وكانت النتيجة التى انتهينا اليها من خلال دراسة كل جوانب الموضوع أن الترجمة عن العربية للكتب الارسطية (ومعها فى معظم الأحيان الشروح الرشدية) غالبا ما سبقت الترجمة عن اليونانية لنفس هذه الكتب ، ولا ندرى كيف تجاهل البعض هذه الحقائق التاريخية ليثبت أفكارا مسبقة . كما رأينا استكمال هذه الدراسة بمعالجة المراحل المختلفة التى مرت بها الفلسفة الرشدية فى أوروبا المسيحية وموقف الكنيسة منها خلال هذه المراحل. حتى القرن السابع عشر حيث انتهت الرشدية اللاتينية بوفاة سيزار كريمونينى آخر ممثلى الرشدية عام ١٦٣١ . وكان لا يمكن أن تتضح صورة الرشدية فى العصور الوسطى الا اذا درسنا الرشدية اليهودية ففعلنا محاولين اعطاء هذا التيار حجمه الطبيعى .

أما الباب الثانى فخصصناه لدراسة محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد لمعرفة أثرها فى فكر الفلاسفة وعلماء اللاهوت. الذين شملتهم هذه الدراسة . وحتى تتضح حقيقة هذه المحاولة عند ابن رشد قمنا فى الفصل الأول بدراسة مشكلة التوفيق بشكل عام ، محاولين بيان الفرق بين التوفيق بالنسبة للفيلسوف المسلم (أو اليهودى) والتوفيق بالنسبة للفيلسوف المسيحى . كما تناولنا فى هذا الفصل قضايا عامة لها صلة قوية بالموضوع الذى نحن بصدده مثل قضية تحديد الاسم المناسب للفلسفة التى وجدت فى ظل الحضارة الاسلامية هل هو « الفلسفة العربية » أم « الفلسفة الاسلامية » أم « الفلسفة فى الاسلام » وفضلنا هذه التسمية الأخيرة لدقتها وشمولها . كما تعرضنا لهذه القضية : هل هناك حقا « فلسفة » اسلامية و « فلسفة » مسيحية أم أن هذين النمطين من الفكر اللذين اعتدنا تسميتهما بهذا

الاسم لا يستحقان اسم الفلسفة ؟ وتوصلنا الى أن تأثير الدين على هذين الخطين الفكريين كان ملحوظا ، خاصة بالنسبة لما اصطلحنا على تسميته « بالفلسفة المسيحية » • ويكاد ابن رشد يتميز ، عن كل الفلاسفة المسلين بحرص شديد على الاستقلال التام للعقل فى مجال الفلسفة مما جعل لمحاولته التوفيقية طابعا خاصا وجريئا للغاية • كما حددنا فى هذا الفصل التمهيدى معالم مفهوم المدرسية وهو من المفاهيم التى طال النقاش بصددها • كما أوضحنا فى هذا الفصل سبب اختيار الفلسفات المختلفة سواء كانت اسلامية أم مسيحية أم يهودية لأرسطو وتفضيلها له على بقية كبار فلاسفة اليونان بالرغم من تعارض بعض نظرياته تعارضا واضحا مع مبادىء الأديان الثلاثة •

وخصصنا الفصل الثانى لدراسة محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد ، مبينين الظروف الفلسفية والتاريخية التى دفعت بفيلسوفنا الى هذا العمل الذى استأثر بمعظم جهود الباحثين سواء فى الشرق أم فى الغرب ، فعرضنا لمنهجه فى التوفيق اعتمادا على كتبه التوفيقية الثلاثة وعلى رأسها فصل المقال • ولم يكن هدفنا فى هذا الفصل هو الدفاع عن ايمان ابن رشد بل كانت غايتنا هى توضيح حقيقة فكره فى مجال التوفيق •

وتناولنا فى الفصل الثالث محاولتى التوفيق عند كل من ألبرت الكبير وتلميذه العظيم توماس الأكوينى ، فانتهينا الى أن ألبرت الكبير فصل كما فعل ابن رشد من قبل بين الفلسفة والدين والى أنه ذهب مثل الشارح الى أن الحقيقة واحدة وهى الحقيقة العقلية • وتمسك القديس الأكوينى مثلما تمسك أستاذه بقضية الفصل بين الفلسفة والدين وان استخدم احيانا الفلسفة كأداة مساعدة فى اللاهوت مضحيا بهذا المبدأ الشهير • وقال هو أيضا بحقيقة واحدة وان جعلها الحقيقة الدينية • ولعل الاختلاف الجوهرى بين القديس توماس وبين ابن رشد فى حل تلك المشكلة ـ ونقصد بها بالطبع مشكلة التوفيق ـ يرجع أولا وقبل كل شىء لاختلاف طبيعة فكرهما • فتوماس لاهوتى قبل كل شىء أما ابن رشد فهو فيلسوف عقلانى مهما كلفه ذلك من ثمن • ومع هذا أوضحنا أن القديس

توماس أخذ الكثير عن ابن رشد فقد أخذ عنه المبادىء الأساسية لحل مشكلة هذه العلاقة الحساسة بين الفلسفة والدين وان عالج بها هذه المشكلة معالجة مختلفة تماما ٠

وعالجنا فى الفصل الرابع محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين عند سيجر دى برابانت الذى فصل فصلا تاما بين الفلسفة والدين مثل أستاذه ابن رشد ، والذى قال مثله أيضا بحقيقة واحدة هى الحقيقة العقلية وان تراجع على أثر ازدياد الضغط الدينى عن هذا الموقف تراجعا ظاهريا فى رأينا ٠

أما الفصل الخامس فتناولنا فيه قضية التوفيق فى الفلسفة الرشدية اليهودية أى عند ابن ميمون والبلاغ وذلك بعد أن بينا أبعاد مشكلة التوفيق فى شكلها العام فى الفلسفة اليهودية ٠ وقد اتضح لنا من دراسة فكر ابن ميمون أنه عالم لاهوت متفلسف مثله مثل الأكوينى وان « دلالة الحائرين » عمل لاهوتى فى أساسه ٠ وكان هدف التوفيق عنده هو خدمة الدين لا خدمة الفلسفة ٠ وحذر ابن ميمون مثل ابن رشد من الكشف عن التأويلات الفلسفية للعامة كما وافق ابن رشد على أن للنصوص الدينية معنى باطنيا للخاصة ومعنى ظاهريا للعامة ٠ ولم ينجح ابن ميمون فى الفصل التام بين الفلسفة والدين كما فعل ابن رشد وان وقف نفس موقف فيلسوفنا المسلم من علماء الكلام الذين يخلطون بين الفلسفة والدين ، بالرغم من وقوعه هو شخصيا فى نفس الخطأ ٠ أما البلاغ فقد أخذ عن ابن رشد وسيلة التوفيق ونقصد بها التأويل المجازى ، وكان هو الوحيد من تلاميذ ابن رشد الذى قال بنظرية الحقيقتين التى اتهم بها ابن رشد طوال العصور الوسطى ظلما ٠

وتناولنا فى الباب الثالث ثانى المشاكل التى اخترناها لتكون مجالا للمقارنة بين ابن رشد وتلاميذه ، ونعنى بهذه المشكلة « مشكلة العالم »، فخصصنا الفصل الأول منه لدراسة أبعاد هذه المشكلة ومفاهيمها المختلفة عند صاحبها الأصلى ونقصد به أرسطو ٠

أما الفصل الثانى من هذا البـاب فتناولنا فيـه تلك المشكلة عند ابن رشد محاولين بيـان مدى تمسك فيلسوفنـا فى معالجتـه لهذه المشكلة بأرسطيتـه الجذرية ، ومدى محاولتـه التوفيق بينهـا وبين الاسـلام . وكانت من أهم النتـائج التى انتهينـا اليها - وهى معروفة لدى الـكثيرين قبلنا - أن العـالم عند ابن رشد قـديم وان كانت له علة . وأوضحنـا مفهوم الحـدوث عنـده معتمدين على النصـوص فبينـا أنه اشتمل عنده أساسا على معنى العليـة لا على معنى البـدء الزمانى ، كما بينـا أن ابن رشد رآه حـدوثا مستمرا وأزليـا مما يجعله أدل على قدرة صانعه . وذهبنـا الى أن الخلق عنده هو تحويل ما بالقوة الى الفعل ، أي أن الخلق عنـده ينطوى على معنى الحركة ، والله فى نظره هو المحرك الأول . والمادة عند ابن رشد قـديمة وان كانت مخلوقة . وهـذا التأويل للخلق بعيـد ، كما هو واضح ، عن قضـية الخلق بشكلها التقليدى فى الأديان الثـلاثة . كما بينـا موقف ابن رشد من مفهوم الصـدور أو الفيض وهو المفهوم الذى حرصـنا على بيـان موقف تلاميذ ابن رشد منه لأنه مفهوم افلوطينى يبعد صاحبه عن الأرسطية الخالصة .

وتناول الفصل الثانى مشكلة العالم عند ألبرت الـكبير وتلميـذه الأكوينى . وقـد اتضح لنـا من دراستنا لموقف ألبرت الـكبير من هـذه المشكلة أنه كان موقفـا مضطربا . فهو يذهب تارة الى أن العـالم قديم فلسفيا ، بمعنى أنه يمكن البرهنـة على هـذه القـدرة بأدلة برهانيـة كما يذهب تارة أخرى الى أن الخلق محتمل احتمال القـدم . واتضح لنا أن الخلق فى نظره يتم عن طريق الفيض ممـا يدل على تأثره بالأفلاطونية المحـدثة مثله مثل كل المشائين العرب وعلى رأسهم ابن سـينا . كمـا اتضح لنـا أن ثم تطورا حـدث فى فـكره بصـدد هذه المشكلة نحو مزيد من الالتزام بالأرسطية وان لم يبلغ حد الالتزام التـام . وفى تناولنـا لهذه المشكلة عند الأكوينى أبرزنا حله البارع لها ، فحـدوث العـالم عنده قضـية عقائدية لابد من الايمان بهـا أما قـدم العالم فلا يمكن البرهنـة عليه بل ان أرسطو ذاته لم يستطع تقـديم أدلة برهانية عليه . والخلق عند الأكوينى تماما كمـا هو فى الدين المسيحى خلقـا من عـدم ويتم دفعة

واحدة • ورفض الأكوينى مثلما رفض ابن رشد ، على عكس كل المشائين السابقين أن تكون الخليقة خالقة ، أى رفض فكرة الخلق بواسطة الفيض (بمعنى أن الله يخلق شيئا واحدا وهو العقل الأول وهذا بدوره يخلق غيره وهكذا) ، كما ذهب مذهب ابن رشد من أن الخلق مستمر • كل هذا يجعلنا ننتهى الى أن نظرية العالم التوماوية تكاد تطابق النظرية الرشدية الا فيما يتعلق بمفهوم قدم العالم زمانا مما أدى بالطبع الى بعض الخلافات الجزئية الأخرى •

وأبرزنا فى الفصل الثالث تأثر سيجر بالأفلاطونية المحدثة فى هذه المشكلة مما جعله يبتعد بعض الشىء عن حل ابن رشد لها اذ ذهب الى أن الله لا يخلق الا العقل الأول القديم مثله وهذا بدوره يخلق مايليه من الموجودات • أما موقفه من المادة فمطابق تماما لموقف ابن رشد ، فالمادة عنده قديمة وان كانت مخلوقة والزمان كذلك قديم عنده مثله مثل الحركة • وقد أبرزنا تراجعه عن القدم فى السنوات الأخيرة من حياته الفكرية وعللناه بخشية الارهاب الفكرى •

وتناولنا فى الفصل الرابع من هذا الباب مشكلة العالم عند كل من ابن ميمون والبلاغ فبينا أن صاحب « الدلالة » ذهب مثل أستاذه ابن رشد الى أن المادة قديمة ومخلوقة فى آن واحد ، وان لم يذهب الى حد القول بقدم العالم الذى يرجع حدوثه لحدوث صوره • فالعالم عنده من صنع الخالق وكان البلاغ أكثر براعة فى توفيقه فذهب الى أن التوراة مثلها مثل الفلسفة تقول بأن العالم قديم وان فعلت ذلك بطريقة رمزية من شأن التأويل ابراز مضمونها • والخلق القديم عنده يتم بضربة واحدة كما ذهب ابن رشد من قبل • وباستثناء قوله بالخلق من عدم تكاد تطابق نظرية العالم عند البلاغ مثيلتها عند ابن رشد من حيث النتائج أما المعالجة فتختلف عندهما ، اذ عالج ابن رشد مشكلة العالم معالجة فلسفية تماما فى كتبه الفلسفية ثم وفق بين فلسفته وبين عقيدته فى كتبه التوفيقية متأولا الدين لصالح الفلسفة ، أما البلاغ فحاول معالجة تلك المشكلة من خلال تأويل النصوص الدينية تأويلا فلسفيا معتمدا على التحليل اللغوى الذى برع فيه الى حد عظيم • اختلفت نقطة بدء الفيلسوفين فاختلفت معالجتهما وان توصلا كل بطريقته فى النهاية الى نفس النتائج •

أما البـاب الرابع فتنـاول نظرية النفس العـاقلة من حيث مقـارنة هـذه النظرية عنـد ابن رشد بمثيلاتهـا عند تلاميذه المسيحيين واليهود . وركزنا فى هـذا البـاب على دراسة قوى العقل المختلفة ونقصد بهـا العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ، والعقل الفعـال ، ثم على علاقة النفس العـاقلة بالبـدن وعلى مصير هذه النفس بعـد الموت . ووفقا للمنهج الذى التزمنا به فى معالجتنـا للمشكلتين السابقتين عالجنـا فى الفصـل الأول تلك المشكلة عنـد أرسطو وعند شـارحه ابن رشد وقـد أتاح لنـا هذا تبين التشابه التـام بينهما بصددها . فالعقل المـادى فى النفس الفردية فان ، وأما العقل المـادى الـكلى الخاص بالانسانيـة كلهـا فهو خالد بخلود الطبيعـة الانسانيـة . وأما العقل الفعـال فهو واحد لجميع أفراد النوع ولذا فهو موجود خارج النفس الفردية منذ الأزل وللأبد . اضطر ابن رشد اذن وان فعل ذلك بحرص شـديد فى كثير من الأحيـان الى انـكار خلود النفس الفردية ليؤكد خلود النفس الـكلية .

أما الفصل الثانى فقد عالجنـا فيـه النفس العـاقلة عنـد كل من ألبرت الـكبير وتلميذه الأكوينى . ذهب ألبرت الـكبير الى أن العقل المادى يلعب نفس دور المـادة ، وهـذه فـكرة رشدية ، وان اضطر كمسيحى ملتزم الى جعله عقلا خالدا . واختلف مع ابن رشد من حيث جعله للعقل الفعـال جزءا من النفس ، وان ذهب الى نظرية فى الاتصال شديدة الشبه بنظرية ابن رشد ، ويبـدو لنـا أن القـديس ألبرت ، هذا المفكر الدومينكانى المتفتح العقل الذى أقبل على أرسطو محاولا ادماجه فى الفكر المسيحى ، لم يستطع أن يتخلص على الصعيد الفلسفى من تأثير ابن رشد فيما يتعلق بنظرية النفس العـاقلة ، وان اضطر فى كثير من الأحيـان الى تقـديم الحجج ضـدها . أما القـديس توماس فقد جعل النفس العـاقلة هى الصـورة الجوهرية الوحيـدة فى الانسان أى أنهـا الصورة التى تشتمل على كل ما هى دونهـا من صـور . وهـذه الفكرة فـكرة أرسطية ـ رشدية تعتمد على مبدأ أرسطى شهير ونقصـد به وحـدة الصـورة الجوهرية فى أى محسوس ، بلوره ابن رشد ليجعله القـديس توماس عمـادا من أعمدة ميتافيزيقاه . وجعل ـ على خلاف ابن رشـد ـ العقل الفعـال داخل النفس الفردية اذ أن هـذا هو الحل الوحيـد الذى يتيح القـول بخلود النفس الفردية ، كما جعل العقل الهيولانى الفردى خالدا هو أيضا . وذهبنـا

فى هذا الفصل الى أن القديس توماس عندما أراد القضاء على النظرية الرشدية فى النفس اضطر أن يضع نظرية مصبوغة بصبغة أفلاطونية فجاءت نظريته هذه متناقضة الأجزاء لأنه لم يكن موفقا فى توفيقه بين أرسطيته وبين هذه الأفلاطونية ٠

وعرضنا فى الفصل الثالث لمعالجة سيجر لمشكلة النفس العاقلة ، فتبين لنا أخذه بكل عناصر هذه النظرية من أستاذه ابن رشد ٠ ولا ننكر أن مؤلفاته الأخيرة عكست تراجعا عن هذا الموقف الرشدى الا أنه كان فى رأينا تراجعا ظاهريا بسبب اشتداد الضغط الدينى على الحياة الفكرية ٠

وختمنا هذا الباب بفصل يعالج نظرية العقل عند كل من ابن ميمون والبلاغ فأبرزنا ما تتسم به معالجة ابن ميمون من نزعة صوفية واضحة ومن الالتزام بالعقيدة الموساوية ، وان وجدنا عنده فكرة أثارت دهشتنا حقا ـ خاصة وهى صادرة عن عالم لاهوت ـ ونقصد بها أن الخلود ليس من نصيب كل النفوس بل هو من نصيب الصفوة فحسب ، أى من نصيب من يستطيعون الاتصال بالعقل الفعال ٠ أما البلاغ فكان موقفه من هذه المشكلة غامضا الى حد كبير وان استطعنا تبين قوله بوجدة النفس العاقلة وهى القضية الرشدية المميزة لكل فلسفة ابن رشد ٠

حاولنا فى بحثنا بيان أثر ابن رشد على النماذج التى اخترناها من « فلاسفة » المسيحية واليهودية ، معتمدين على بيان ذلك الأثر على نظريات فلسفية بعينها اشتركوا جميعا فى معالجتها ٠ غصنا فى تفاصيل هذه النظريات ، حتى بدا أحيانا وكأن الهدف الذى وضعناه نصب أعيننا بعيدا ، ولكنه فى الحقيقة كان أقرب ما يكون ، وسبب ذلك أن منهجنا لم يكن هو عرض للنتائج التى توصلنا اليها فحسب بل كان يلتزم أيضا بعرض كل المقدمات التى استخلصنا منها هذه النتائج مهما طال هذا العرض وسار فى تلافيف عديدة ٠ وكانت وسائلنا فى البحث عديدة على رأسها الاطلاع على النصوص ومقارنتها ، ومنها عرض التأويلات المختلفة التى وضعت لهذه النصوص ، ومنها كذلك عرض لمختلف آراء مؤرخى

الفلسفة والاختيـار الأرجح بينهـا ، أو رفضـها جميعـا واقتراح وجهة نظر جديدة رأيناها أدنى للحقيقة ·

وكل ما أرجوه فى ختـام بحثى أن أكون وفقت بعض التوفيـق فى القـاء بعض الضوء على عدد من جوانب الفلسفـة الرشـدية المسيحيـة واليهودية ، فابن رشـد من الفـلاسفة الذين تخطت فلسفاتهم حـدود الدين والوطن والزمان ، ومن الذين لعب فكرهم دورا بارزا فى الربط بين الثقافات العالمية المختلفـة ·

المـــــراجع

أولا : المراجع العربيـــة

ـ القـــرآن الـكريم .

ـ الـكتاب المقـــدس .

ـ ابـن خلـــــدون : المقـــدمة ـ المطبعـــة الأدبيـــة ـ الطبعـــة الأولى ـ بيروت ١٨٨٦

ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تفســير ما بعد الطبيعـــــة ـ (ثلاثة مجلدات) ـ تحقيـق الأب موريس بويج ـ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٣٨ ـ ١٩٥٢

ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص كتاب النفس ـ نشر وتحقيق د.أحمد فؤاد الأهوانى ـ مكتبـة النهضة المصريـــة ـ ١٩٥٠

ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص ما بعد الطبيعة ـ الطبعة الأولى ـ طبع أحمـــد ناجى الجمـــالى ومحمد أمين الخـــانجى ـ بدون تاريخ

ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تلخيص ما بعـد الطبيعة ـ تحقيق د. عثمان أمين ـ الطبعة الثانية ـ مطبعة مصطفى البابى الحلبى ـ القاهرة ١٩٥٨

ـ ابن رشد (أبو الوليد) : تهـافت التهافت ـ تحقيق الأب موريس بويج ـ المطبعة الـكاثوليكية ـ بيروت ١٩٣٠

- ابن رشد (أبو الوليد) : « رسائل ابن رشد » وتشتمل على : السماع الطبيعى ، السماء والعالم ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، كتاب النفس ، كتاب ما بعد الطبيعة — الطبعة الأولى بمطبعة دائرة المعارف العثمانية — حيدر أباد الدكن ١٩٤٧

- ابن رشد (أبو الوليد) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال مذيل بـ « ضميمة لمسألة العلم القديم » فى « فلسفة ابن رشد » — المطبعة المحمودية التجارية — القاهرة ١٩٣٥

- ابن رشد (أبو الوليد) : مقالة « هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم » فى « تلخيص كتاب النفس » تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى — مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠

- ابن رشد (أبو الوليد) : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة — فى « فلسفة ابن رشد » المطبعة المحمودية التجارية — القاهر ١٩٣٥ وفى « مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد » تقديم وتحقيق د. محمود قاسم — مكتبة الأنجلو المصرية — القاهرة ١٩٥٥

- ابن منظور (جمال الدين) : لسان العرب — المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر

- أرسطو . كتاب النفس — ترجمة وتقديم د. أحمد فؤاد الأهوانى — عيسى البابى الحلبى — الطبعة الثانية — القاهرة — ١٩٦٢

ـ أرسطو : علم الطبيعة الارسطو طاليس ـ ترجمه الى الفرنسية بارتلمى سانتهلير ـ نقله الى العربية أحمد لطفى السيد مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة ١٩٣٥

ـ الأكوينى (توماس) : الخلاصة اللاهوتية ـ ترجمة الخورى بولس عواد (ثلاثة) مجلدات • المطبعة الأدبية ـ بيروت ١٨٨٧ ـ ١٨٩١

ـ الأكوينى (توماس) : الوجود والماهية ـ ترجمة وتقديم الأب بولس سعد ـ بدون تاريخ

ـ الجرجانى (السيد الشريف) : التعريفات ـ التعريفات ـ أستانبول ١٣٢٧هـ

ـ الخضيرى (محمود) : مقالة فى الفلسفة المسيحية ـ غير منشورة

ـ الطويل (توفيق) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ـ لجنة الجامعيين لنشر العلم ـ مكتبة الآداب ـ مصر ١٩٣٧

العراقى (محمد عاطف) : النزعة العقلية : فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٨

ـ العقاد (عباس محمود) : ابن رشد سلسلة نوابغ الفكر العربى دار المعارف بمصر ١٩٥٧

ـ العقاد (عباس محمود) : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ـ الطبعة الثانية ـ دار المعارف ١٩٦٣

ـ العقاد (عباس محمود) : الفلسفة القرآنية ـ دار الكاتب العربى ـ بيروت ١٩٦٩

ـ الفاخورى (حنا) والجر (خليل) : تاريخ الفلسفة العربية ـ جزءان دار المعارف ـ بيروت ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨

— أنطـــون (فـــرح) : ابن رشد وفلسفته الاسكندرية ١٩٠٣

— بدوى (عبد الرحمن) : أرسطو عنـد العـرب — النهضة المصرية — القاهرة ١٩٤٧

— بدوى (عبد الرحمن) : أرسطو طاليس — فى النفس ، الآراء الطبيعية المنســوب الى فلوطـــرخس « الحـــاس والمحسوس » لابن رشـــد « النبـــات » المنسوب الى أرسطو طاليس — تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى النهضة المصرية ١٩٤٥

— بدوى (عبد الرحمن) : ارسطو طاليس « الطبيعة » ترجمة اسـحق بن حنين ، مع شرح : ابن السمح وابن عدى ومتى بن يونس وأبى الفرج بن أبى الطيب — تحقيق وتقـديم د. عبد الرحمن بدوى الدار القومية للطباعة والنشر — القاهرة ١٩٦٤

— جـــراى (حســن) : الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الاسلامى مجلة الحكمــة — العــدد الأول — الســنة الأولى — اكتوبر ١٩٧٦

— جوتييــه (ليـــون) : المــدخل لدراسـة الفلسفة الاسلامية — ترجمة د. محمد يوسف موسى — دار الـكتب الأهلية — الطبعة الأولى ١٩٤٥

— دى بـــور (ت.ج) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام — ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة — الطبعـــة الثالثة — مصر ١٩٥٤

— ســـذرن (أ.و) : نظرة الغرب الى الاسلام — تعريب على فهمى خشيم وصـــلاح الدين محسن — دار مكتبـة الفكر — الطبعة الأولى — ليبيا ١٩٧٥

— عمـــارة (محمــد) : المــادية والمثاليــة فى فلسفـــة ابن رشد — دار المعارف بمصر ١٩٧١

- غلاب (محمد) : الفلسفة الاسلامية فى المغرب - جمعية الثقافة الاسلامية ١٩٤٨

- فخرى (ماجد) : « ابن رشد » فى « دائرة معارف البستانى » - المجلد الثالث - بيروت ١٩٦٠

- قاسم (محمود) : الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد - الأنجلو المصرية - بدون تاريخ

- قاسم (محمود) : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، وتأويلها لدى توماس الاكوينى - مكتبة الأنجلو المصرية - بدون تاريخ

- قاسم (محمود) : فى النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام - القاهرة ١٩٤٦

- قمر (الأب يوحنا) : ابن رشد : دراسة - مختارات - جزءان سلسلة فلسفة العرب - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٤٩

- قنواتى (الأبجورجشحاته) : مؤلفات ابن رشد - مهرجان ابن رشد الجزائر ١٩٧٨ - مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - ادارة الثقافة

- كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط - دار الكاتب - القاهرة ١٩٤٦

- مدكور (ابراهيمبيومى) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير بقسم الفلسفة فى جامعة القاهرة ١٩٦٦ - ١٩٦٧

- مدكور (ابراهيمبيومى) الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة ١٩٧٠

ـ مدكور (ابراهيم بيومى) ثقافتنا المعاصرة ـ فى الأهرام الصادر بتاريخ ٢٥/٥/١٩٧٨

ـ المراكشى (محيى الدين) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ـ الطبعة الأولى ـ المطبعة الجمالية ١٩١٤

ـ موسى (محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة ، فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ـ دار المعارف ١٩٥٩

ـ ولفنسون (اسرائيل) : موسى ابن ميمون حياته ومصنفاته ـ الطبعة الأولى ـ دار العلوم ١٩٣٦

ـ هويدى (يحيى) : تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ـ الجزء الأول ـ فى الشمال الافريقى ـ النهضة المصرية ١٩٦٥

ـ هويدى (يحيى) : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ دار النهضة العربية ١٩٦٨

ـ هويدى (يحيى) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية سنة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦ ـ مكتبة النهضة المصرية

ثانيا : المراجع الأجنبيـــة

— Anawati (G.C.) : Philosophie médièvale en terre d'Islam, dans Mélanges Mideo No. 5 Dar Al-Maaref 1958.

— Albertus Magnus : Opera Omnis. Borgnet. Paris, 1890 — 1899.

— Badawi (Abdurrahman) : Histoire de la philosophie en Islam :

I — Les philosophes théologiens — II — Les philosophes purs-Librairie philosophique. J. Vrin. Paris 1972.

— Barthélemy St. Hilaire : Psychologie d'Aristote. Paris 1846.

— Bréhier (E) : La philosophie du moyen-âge (Bibl. de Synthèse historique. L'évolution de l'humanité, 45). Paris, 1937..

— Carton (Raoul) : L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. Librairie J. Vrin. 1924.

— Carton (Raoul) : L'expérience physique chez Roger Bacon Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII. J. Vrin. Paris, 1924.

— Copleston (F) : Histoire de la philosophie. La Philosophie médiévale. Casterman, 1964.

— Corbin (Henri) : Histoire de la philosophie islamique. Tome I : Desorigines jusqu'à la mort d'Averroes (1198). Gallimard, Paris, 1963.

— De Corte (Marcel) : La doctrine de l'intelligence chez Aristote, essai d'exégese J. Vrin, 1934.

— De Vaux (Carra) : Les penseurs de l'Islam. Tome IV. Paul Geuthner. Paris, 1923.

— De Vaux (Carra) : Mauritus Hispanus, le mohamétan d'Espagne, dans Revue des Sciences philosophiques et théologiques 21ème année, Paris, 1932.

— De Wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I : Des Origines jusqu'à Thomas d'Aquin. 5ème édition Française. Louvain, 1924.

— Duhem (P) : Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. Tomes IV et V Paris, 1916—1917.

— Gauthier (L) : Ibn Rochd (Averroés). Presses Universitaires de France. Paris, 1948.

— Gauthier(L) : Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, dans Revue d'histoire de la philosophie, Fasc. 3 et Fasc. 4 de la 2ème année Paris 1928.

— Geny (Paulus) : La cohèrence de la synthése, dans Xènia Thomistica Volumen Primum. Romae in Pont. Collegio Angelico 1925.

— Gilson (Etienne) : L'esprit de la philosophie médièvale. Tome I.J. Vrin. Paris 1932.

— Gilson (Etienne) : La philosophie au moyen-âge de Scot Brigéne à G. d'Occam. Collection Payot. Paris, 1922.

— Gislon (Etienne) : Le Thomisme, introduction aux système de St. Thomas d'Aquin. 2ème édition. Librairie J. Vrin. Paris, 1927.

— Gilson (Etienne) : History of Christian philosophy in the middle ages. Randam House. New York, 1955.

— Gorce (Maxime) : L'essor de la pensée au moyen-âge. Albert le Grand, St. Thomas d'Aquin, Paris 1933.

— Gorce (Maxime) : La lutte contre Gentiles à Paris au XIII siècle, dans Mélanges Mandonnet. Tome I. Paris 1930.

— Grabmann (M) : St. Thomas d'Aquin. Traduction de Van Steenberghen, Paris 1920.

— Hamelin (O) : Le système d'Aristote. Félix Alcan, Paris, 1920.

— Hauréau (B) : Histoire de la philosophie scolastique. Durand et Pedoue-Lauriel, Paris 1872.

— Hourani (Georges) : On the harmony of religion and philosophy. A translation with introduction and notes of Ibn Rushd's "Kitab fasl al maqâl" with its appendex (damima) and an extact from "Kitab al Kashf an manâhag al adilla". Messens Luazac and Co. 1961.

— Hourani (Georges): The life and thought of Ibn Rushd; a series of four lectures delivered on February 15 & 28, March 4 & 11.1957. School of Oriental Studies. The American University at Cairo.

— Hyman (Arthur) and Walsh (James J.) : Philosophy in the Middle Ages. Hackett. Publishing Company. Indianapolis, Indiana, 1974.

— James (Theodore) : Introduction to "Aristote Dictionary", edited by Thomas Kierman. philosophical library New York, 1974.

— James (Theodore : Introduction to "Aristotle Dictionnary,"

— Jourdain (Amable) ; Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristotle, et sur ses commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques. Nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain, Paris 1843.

— Jugnet (Louis) : La pensée de Saint Thomas d'Aquin. Série pour Connaître. Bordas 1964.

— Lange (F.A.) : Histoire du matérialisme, et Critique de son importance à notre époque. Traduit de l'allemand par Pommerol (B). 2 tomes. Librairie Schleicher frères. Paris 1910—1911.

— Lévy (Louis-Germain) : Maimonide. Félix Alcan, Paris 1911.

— Maimonide (Moise) : Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie. Traduction et notes de S. Munk. 3 volumes, Franck, Librairie, Paris 1856-1866, et Editions Maison neuve, Paris 1960.

— Maimonide (Moses) : The guide for the Perplexed. Translated from the original arabic text by M. Friedlander, second edition. Dover Publication, Inc. New York 1956.

— Mandonnet (Pierre) : Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle. 2ème édition, 2 vol. (Les philosophes Belges VI-VII). Louvain, 1911—1908.

— Mandonnet (Pierre) : Paris et les grandes luttes doctrinales (1269-1272), dans Revue des Jeunes, 10ème année, no. 2, Janvier 1920, Paris.

— Mélanges Mondonnet : Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du moyen-âge Vrin, Paris 1930.

— Mieli (Aldo) : La Science Arabe, son röle dans l'évolution Scientifique mondiale. E.J. Brill, Leiden, 1939.

— Munk (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe. Librairie Universitaire, Paris, 1927.

— Nau (F) : De quelques sources arabes de la scolastique d'après une récente publication, dans Revue de Philosophie, tome XXXVI, Janvier-Février 1929.

— Nicolas (M.J.) : Plaidoyer pour St. Thomas, dans cahier, Cercle Thomiste, Le Caire.

— O'Leary (De Lacy) : How greek science passed to the arabs. Routledge &Kegan Paul Ltd. London, 1951.

— Quadri (G.) : La philosophie arabe dans l'europe médiévale, des origines à Averroès. Traduit de l'Italien par Roland Huret. Payot, Paris 1947.

— Palhoriés : Vies de doctrines des grands philosophes à travers les âges. 2ème tome. Lanore, Paris 1936.

— Picavet (F) : Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. 2ème edition, Paris, 1907.

— Renan (E) : Averroès et l'averroïsme-essai historique. 4ème édition, Calman-Lévy, Paris 1882.

— Risler (Jacques) : La civilisation Arabe, Payot, Paris. 1955.

— Robin (Léon) : La pensée grecque, et les origines de l'esprit Scientifique, l'évolution de l'humanité, synthèse collective, Paris 1928.

— Ross (W.D.) : Aristote, Payot, Paris 1930.

— Rouger (Louis ; Les paralogismes du rationalisme, Essai sur la théorie de la connaissance. Alcan, Paris, 1920.

— Salman (D) : Note sur la première influence d'Averroés, dans Revue Neoscolastique de Philosophie, 1937, No. 40, Louvain.

— Synave (P) : La révélation des vérites divines naturelles d'après St. Thomas d'Aquin, dans mèlanges Mandonnet.

— Théry (R.P.G.) : Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française. Oran 1945.

— Théry (R.P.G.) : Autour du Décret de 1210.I—David de Dinand, étude sur son panthéisme matérialiste. Revue des Sciences Philosophiques et théologiques. Saulchoir, Kain, Belgique 1925.

— Théry (R.P.G.) : Autour du Décrit de 1210. II-Alexandre d'Aphrodise Aperçu sur l'influence de sa noétique. Le saulchoir Kain (Belgique). 1926.

— Thomas Aquinatis : Opuscula Philosophica. Cura et Studio : P.FR. Raymundi. Marietti 1945.

— St. Thomas d'Aquin : Summa contra Gentiles. Livre 1er. P. Lethielleux, 1961.

— Vajda (Georges) ; Isaac Albalag, averroiste Juif, traducteur et annoteur d'Al Ghazali. J. Vrin, Paris, 1960.

— S. Van Den Bergh : Averroes : Tahafut Al Tahafut .(The incoherence of the incoherence) 2 volumes. Messro — Luzac and Co. 1945.

— Van Steenberghen (F) : La philosophie au XIII siècle. Louvain Paris, 1966.

— Van Steenberghen(F) : Aristote en Occident (Les origines de l'aristotélisme parisien). Louvain, 1946.

— Van Stenberghen (F) : Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. 2 tomes. (Les Philosophes Belges) 12—13 Louvain 1931—1942.

- Vintejoux (Max) : Le miracle arabe. Gharlot, Paris 1950.

Wippel (John F.) and Allan (B. Wolter) : Medieval Philosophy. From St. Augustine to Nicholas of Cusa. The free Press New York 1969.

- Wolfson (Harry A.) : Revised plan for the publication of a corpus commentariorum Averrois in Aristotelem ; in Speculum 1963.

ثالثاً : دوائر معارف :

— Chamber's Encyclopaedia. London, 1973.
— Dictionnary of National Biography. Oxford University Press 1967 — 1968.

— Encyclopaedia Britannica. William Benton Publisher. U.S.A. 1965.

— Encyclopédie de l'Islam. Leyde (J. Brill) et Paris (Alphonse Picard & fils, 1913.

— Encyclopaedia of Philosophy. Edited by Paul Edwards. MacMillan Co. & The Free Press, New York, 1967.

— Encyclopedia of Religion and Ethics. Edited by James Hastings, Edinbourgh, T. & T Clark 1903.

— Everyman's Encyclopaedia. Great Britain 1931—1939.

— The Universal Jewish Encyclopedia. Edited by Isaac Landman, New York, 1948.

رابعا : مؤتمرات ونـدوات :

ـ مهرجان ابن رشد : الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ـ الجزائر ٤ ـ ١٠ نوفمبر ١٩٧٨ ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ ادارة الثقافة ـ جزءان : ١ ـ ابن رشد مؤلفاته وتأثيره فى الفكر الانسانى ـ٢ـ ابن رشد بين الفلسفة والدين ٠

ـ الحفلة الرسمية لاحياء الذكرى المئوية الثامنة لمولد العلامة موسى بن ميمون ـ مطبعة لارابيد (السرعة) القاهرة ١٩٣٦ ٠

— Colloque International Averroes : Paris 20—23 Septembre 1976. Secrétariat d'Etat à la culture.

— Convegno Internazionale l'Averroismo in Italia—Academia Nazionale Dei Lincei. 18—20 Avril 1977.

فهرس

صفحة

الإهـــــــــداء	٣
المقـــــــــدمة	٥
الباب الأول : تمهيد لدراسة الرشدية اللاتينيــة	١٣ ـ ٩٦
الفصل الأول : حياة ومؤلفات من شملتهم هذه الدراسة	١٥ ـ ٤٠
أولا : حياة ومؤلفات ابن رشد	١٥
ثانيا : حياة ومؤلفات ألبرت الـكبير	١٩
ثالثا : حياة ومؤلفات توما الأكوينى	٢٣
رابعا : حياة ومؤلفات سيجر دى برابانت	٢٧
خامسا : حياة ومؤلفات موسى بن ميمون	٣٠
سادسا : حياة ومؤلفات اسحق البلاغ	٣٨
الفصل الثانى : الأرسطية والرشدية فى أوربا المسيحية	٤١
(أ) مـراكز الترجمـــة	٤٢
(ب) أهم المترجمين	٤٣
(ج) دخـول أرسـطو وابن رشـد أوربا المسيحية (باريس)	٥٠
(د) المرحلة الثانيـــة فى تاريخ الأرسطية فى القرن الثالث عشر	٦١
(هـ) المرحلة الثالثة للأرسطية الرشدية فى باريس فيما بين ١٢٥٠ و١٢٦٥	٦٣
(و) المرحلة الرابعة للأرسطية الرشدية فى أوربا المسيحية من ١٢٦٠ الى ١٢٧٧	٧١

صفحة

(ر) الرشدية فيما بعد القرن الثالث عشر ٧٧

(حـ) الرشدية فى جامعة بادو ٨٢

ـ الرشدية اليهودية ٨٤

ـ المعالم الرئيسية للرشدية اللاتينية ٨٧

الباب الثانى محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين فى العصور الوسطى (المسيحية واليهودية وتأثير ابن رشد فيهما) ٩٧ ـ ٢٠٧

الفصل الأول : فلسفة التوفيق ٩٩ ـ ١١٦

(أ) هل هناك فلسفة اسلامية وفلسفة مسيحية أم لا ؟ ٩٩

(ب) فلسفة عربية أم فلسفة اسلامية ؟ أم فلسفة الاسلام ؟ ١٠٥

(جـ) الفلسفة المدرسية ١٠٨

الفصل الثانى : التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد ١١٧ ـ ١٤٠

(أ) القرآن يدعو للتفلسف ١٢٠

(ب) التأويل المجازى أساس التوفيق ١٢٥

(جـ) حقيقة واحدة أم حقيقتان ١٣٤

(د) صدق ايمان ابن رشد ١٣٦

الفصل الثالث : التوفيق عند ألبرت الكبير وتلميذه توما الأكوينى ١٤١ ـ ١٦٦

أولا : التوفيق عند ألبرت الكبير ١٤١

(أ) الفصل بين الفلسفة والدين ١٤٢

(ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان ١٤٥

صفحة

ثانيا : التوفيق عند توماس الأكوينى ١٥٠

(أ) علاقـة الفلسفـة بالدين ١٥٠

(ب) الحقيقـــة واحــدة ١٥٩

(جـ) التوفيق بين ابن رشد وتوماس الأكوينى ١٦٢

الفصل الرابع : التوفيق بين الفلسفـــة والدين عند سيجر دى برابانت ١٦٧ — ١٨٤

(أ) الفصل بين الفلسفة والدين ١٦٨

(ب) حقيقة واحدة أم حقيقتـان ١٧١

(جـ) مقارنة بين ابن رشد وسيجر دى برابانت ١٨٢

الفصل الخامس : التوفيق بين الفلسفة اليهودية والرشدية ١٨٥ — ٢٠٧

تمهيـــــد ١٨٤

أولا : التوفيق عند موسى بن ميمون ١٨٦

(أ) هـــدف التـوفيق عنـد موسى بن ميمون ١٨٧

(ب) حقيقة واحدة لا حقيقتان ١٨٩

(جـ) العـــلاقة بين الفلسفـة والدين عنـــده ١٩٣

(د) مقـــارنة بين ابن رشـــد وابن ميمون ١٩٥

ثانيا : التوفيق عند اسحق البلاغ ١٩٧

(أ) نظرية الحقيقتين عند البلاغ ١٩٧

(ب) مقارنة بين البلاغ وابن رشد ٢٠٦

صفحة

الباب الثالث : مشكلة العالم فى الفلسفة الرشدية ٢٠٩ ـ ٣٠٤
الفصل الأول : مشكلة العالم عند أرسطو وعند شارحه ابن رشد ٢١١
أولا : مشكلة العالم عند أرسطو ٢١١
(أ) المادة الأولى والحركة ٢١١
(ب) أرسطو ومفهوم الخلق ٢١٣
ثانيا : مشكلة العالم عند ابن رشد ٢١٨
ثانيا : مشكلة العالم عند ابن رشد ٢١٨
(أ) العالم بين الحدوث والقدم عند ابن رشد : العالم قديم وله علة ٢١٩
(ب) موقف ابن رشد من الخلق من عدم ٢٢٧
(ج) نظرية الخلق المستمر عند ابن رشد وموقفه من نظرية الصدور ٢٣٤
الفصل الثانى : مشكلة العالم عند ألبرت الكبير وتلميذه توماس الأكوينى ٢٤١ ـ ٢٧١
أولا : مشكلة العالم عند ألبرت الكبير ٢٤١
(أ) العالم قديم فلسفيا ٢٤٢
(ب) الخلق يتم عن طريق الفيض ٢٤٤
(ج) مقارنة بين ألبرت الكبير وابن رشد فى هذا المجال ٢٤٧
ثانيا : مشكلة العالم عند القديس توماس الأكوينى ٢٤٨

صفحة

(أ) العالم حادث عند القديس
توماس ٢٥٢

(ب) الخلق من عدم ٢٥٦

(جـ) مقارنة بين ابن رشد والقديس
توماس الأكوينى ٢٦٩

الفصل الثالث : مشكلة العالم عند سيجر دى برابانت ٢٧٣ _ ٢٨٤

(أ) العالم قديم عند سيجر دى برابانت ٢٧٣

(ب) الخلق عند سيجر دى برابانت ٢٧٤

(جـ) مقارنة بين سيجر دى برابانت وابن رشد ٢٨٢

الفصل الرابع : مشكلة العالم فى الفلسفة الرشدية اليهودية ٢٨٥ _ ٣٠٤

أولا : مشكلة العالم عند موسى بن ميمون ٢٨٥

(أ) العالم حادث عند ابن ميمون ٢٨٥

(ب) الخلق عند ابن ميمون ٢٩١

(جـ) مقارنة بين ابن رشد وموسى
ابن ميمون بالنسبة لمشكلة
العالم ٢٩٣

ثانيا : مشكلة العالم عند اسحق البلاغ ٢٩٤

(أ) العالم قديم عند البلاغ ٢٩٥

(ب) الخلق عنده ٢٩٧

(جـ) مقارنة بين البلاغ وأستاذه
ابن رشد فى هذا المجال ٣٠٣

الباب الرابع : مشكلة النفس العاقلة فى الفلسفة الرشدية ٣٠٥ _ ٤٠٦

الفصل الأول : النفس العاقلة عند أرسطو وعند شارحه
ابن رشد ٣٠٧ _ ٣٤١

صفحة

أولا : النفس العاقلة عند أرسطو ٣٠٧

(أ) علاقة النفس بالبــــدن ٣٠٩

(ب) أقســـام العقـــل ٣١٥

(جـ) النفس الفردية والخلود ٣٢١

ثانيا : النفس العاقلة عند ابن رشد ٣٢٧

(أ) أقســـام النفس العـــاقلة عند ابن رشد ٣٢٨

(ب) وحدة النفس العـــاقلة عنـــد ابن رشد وموقفه من الخلود ٣٣٧

الفصل الثاني : النفس العـــاقلة عند ألبرت الــكبير وعند تلميذه توماس الأكويني ٣٤٣ ـ ٣٧١

أولا : النفس العاقلة عند ألبرت الــكبير ٣٤٣

(أ) موقف ألبرت الكبير من نظرية وحدة العقل الرشدية ٣٤٤

(ب) موقف القديس ألبرت من خلود النفس الفردية ٣٤٩

ثانيا : النفس العـــاقلة عنـــد القـــديس توماس الأكويني ٣٥١

(أ) ماهيـــة النفس ٣٥٢

(ب) موقف القديس **توماس الاكويني** من خلود النفس ومن نظـــرية وحدة النفس ٣٦١

الخاتمـــــــة ٣٦٨

الفصل الثالث : النفس العاقلة عند سيجر دى برابانت ٣٧١ ـ ٣٨٤

صفحة

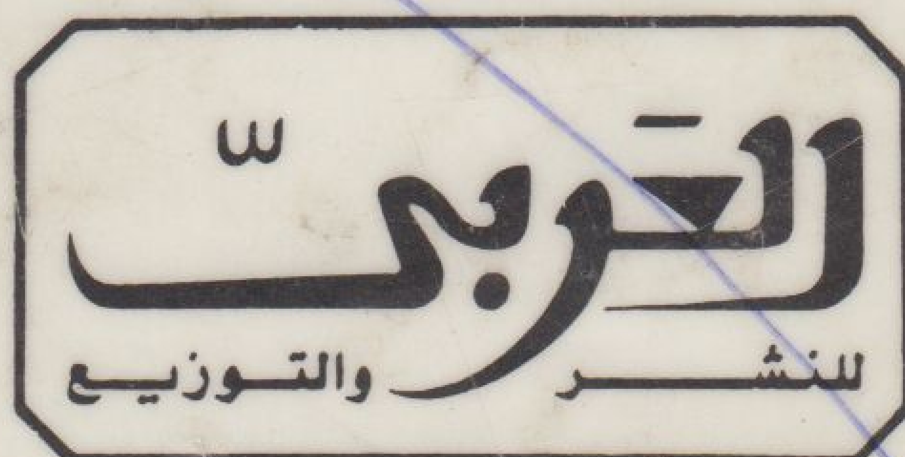
(أ) مؤلفات سيجر دى برابانت فى النفس ٢٧٣
(ب) تعريف النفس العاقلة عند سيجر ٢٧٤
(جـ) موقف سيجر دى برابانت من خلود النفس ٢٧٩
الخاتمة ٢٨٤

الفصل الرابع : نظرية النفس العاقلة عند المدرسة الرشدية اليهودية ٢٨٥ ـ ٢٩٦
أولا : نظرية النفس العاقلة عند موسى ابن ميمون ٢٨٥
(أ) ماهية النفس العاقلة عنده ٢٨٥
(ب) ماهى علاقة النفس بالجسم عنده ٢٨٦
(جـ) الخلود عند ابن ميمون وموقفه من نظرية وحدة النفس ٢٨٩
الخاتمة ٢٩١

ثانيا : نظرية النفس العاقلة عند اسحق البلاغ ٢٩٢
(أ) علاقة النفس بالبدن عند البلاغ ٢٩٢
(ب) خلود النفس العاقلة عنده وموقفه من نظرية وحدة الخلق ٢٩٣
الخاتمة ٢٩٧

المراجع : ٤٠٧
أولا : المراجع العربية ٤٠٧
ثانيا : المراجع الأجنبية ٤١٣
ثالثا : دوائر معارف ٤٢٠
رابعا : مؤتمرات وندوات ٤٢١

رقم الايداع بدار الـكتب ٨٣/٢٩٢٩



٦٠ شارع القصر العينى أمام روزاليوسف
(١١٤٥١) القاهرة
ت : ٣٥٥٤٥٢٩ فاكس : ٣٥٤٧٥٦٦